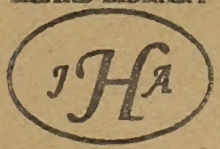
M D C L X X V I I

M C M X X V I I

THE JEAN AND ALEXANDER
HEARD LIBRARY



VANDERBILT
UNIVERSITY
NASHVILLE, TENNESSEE

S P I N O Z A

Chronicon Spinozanum V

CHRONICON SPINOZANUM

V.

CHRONICON SPINOZANUM

V

CHRONICON SPINOZANUM

TOMUS QUINTUS

HAGÆ COMITIS
CURIS SOCIETATIS SPINOZANÆ
MCMXXVII

CHRONICON SPINOZANUM

TOMUS QUINTUS

HAGAE COMITIS
CURIS SOCIETATIS SPINOZANAE
MCMXXVII

I N M E M O R I A M

BENEDICTI DE SPINOZA

ANNO MDCLXXVII° DEFUNCTI

A N N O M C M X X V I I°

E G E N T I U M C O N S E N S U

Ego non præſumo, me optimam inveniſſe Philoſophiam; ſed veram me intelligere ſcio.

S P I N O Z A

van de Huisvrouw eens gevraagt zynde, of zy na zyn oordeel in haare Religie wel konde Zalig worden, gaf hy ten antwoord: » uw Religie is wel; gy behoeft geen andere te zoeken om Zalig te werden, als gy u maar tot een ſtil en Godzalig leven appliceert. «

C O L E R U S

SPINOZA

Discours prononcé à la Haye le 21 février 1877, à l'occaſion du 200e anniverſaire de ſa mort

PAR
ERNEST RENAN.

Il y a donc aujourd'hui deux cents ans que dans l'après-midi, à peu près à l'heure qu'il eſt, expirait à quarante-trois ans, ſur le quai paiſible du Pavilioensgracht, à quelques pas d'ici, un pauvre homme dont la vie avait été ſi profondément ſilencieuſe que ſon dernier ſoupir fut à peine entendu. Il habitait une chambre écartée, chez de braves hôteliers, qui, ſans le comprendre, avaient pour lui une vénération inſtinctive. Le matin de ſon dernier jour, il deſcendit ſelon ſon habitude chez ſes hôtes; c'était un jour de ſervice religieux; le doux philoſophe s'entretint avec ces bonnes gens de ce qu'avait dit le miniſtre, l'approuva fort et leur conſeilla de s'y conformer. L'hôte et l'hôteſſe (nommons-les, Meſſieurs, ils ont, par leur honnête ſincérité, leur place en cette belle idylle de La Haye, racontée par Colerus), le mari et la femme Van der Spyk retournèrent à leurs dévotions. Quand ils revinrent chez eux, leur paiſible locataire était mort. L'enterrement eut lieu le 25 février, comme s'il ſe fût agi d'un fidèle du Chriſt, dans la Nouvelle Égliſe ſur le Spui. Tous les gens du quartier regrettèrent fort la disparition du ſage qui avait vécu au milieu d'eux comme l'un d'eux. Ses hôtes gardèrent ſon ſouvenir comme une religion, et ceux qui l'avaient approché ne parlaient jamais de lui ſans l'appeler, ſelon l'uſage, *le bienheureux Spinoza*.

Qui aurait pu vers le même temps démêler le courant d'opinion qui s'établiſſait dans les cercles prétendus éclairés du phariſaïsme d'alors, aurait vu, par un étrange contraſte, ce philoſophe, ſi aimé des ſimples et de ceux qui avaient le cœur pur, devenir l'épouvantail de l'étroite orthodoxie qui prétendait avoir le privilége de la vérité. Un scélérat, une peſte, un ſuppôt de l'enfer, le plus

méchant athéiſte qui fut jamais, un homme couvert de crimes, voilà ce que devint dans l'opinion des théologiens et des philoſophes bien penſants le ſolitaire du Pavilioensgracht. Des portraits de lui ſe répandirent, où on le montrait *portant ſur ſon viſage les ſignes de la réprobation*. Un grand philoſophe, auſſi hardi que lui, mais moins conſéquent et moins complétement ſincère, l'appela *un miſérable*. Mais la juſtice eut ſon tour. L'eſprit humain, en arrivant vers la fin du XVIII^e ſiècle, ſurtout en Allemagne, à une théologie plus éclairée et à une philoſophie plus large, reconnut en Spinoza le précurſeur d'un Évangile nouveau. Jacobi mit le public dans la confidence d'une converſation qu'il avait eue avec Leſſing. Il était allé chez Leſſing dans l'eſpérance que celui-ci lui viendrait en aide contre Spinoza. Quel eſt ſon étonnement quand il trouve dans Leſſing un ſpinoziſte avoué! Ἓν καὶ πᾶν, lui dit ce dernier, voilà toute la philoſophie. Celui qu'un ſiècle entier a proclamé athée, Novalis le trouve *ivre de Dieu*. Ses livres oubliés, on les publie, on les recherche avidement. Schleiermacher, Goethe, Hegel, Schelling proclament tous d'une ſeule voix Spinoza le père de la penſée moderne. Il y eut peut-être quelque exagération dans ce premier élan de réparation tardive; mais le temps, qui met tout à ſa place, a conſacré au fond l'arrêt de Leſſing, et il n'eſt plus aujourd'hui un eſprit éclairé qui ne ſalue dans Spinoza l'homme qui eut à ſon heure la plus haute conſcience du divin. C'eſt dans cette penſée, Meſſieurs, que vous avez voulu que cette tombe humble et pure eût ſon anniverſaire. C'eſt l'affirmation commune d'une foi libre dans l'infini que réunit en ce jour, dans ce lieu témoin de tant de vertu, la réunion la plus choiſie qu'un homme de génie puiſſe grouper autour de lui après ſa mort. Une ſouveraine auſſi diſtinguée par les dons de l'intelligence que par ceux de l'âme, eſt préſente en eſprit au milieu de nous. Un prince, juſte appréciateur de tous les mérites a voulu, en faiſant par ſa préſence l'éclat de cette ſolennité, témoigner qu'aucune des gloires de la Hollande ne lui eſt étrangère et qu'il n'y a pas de penſée ſi élevée qui échappe à ſon jugement éclairé, à ſa philoſophique admiration.

* * *

L'illuſtre Baruch de Spinoza naquit à Amsterdam au moment où votre république atteignait le plus haut degré de ſa gloire et de ſa puiſſance. Il appartenait à cette grande race qui, par l'influence qu'elle a exercée et par les ſervices qu'elle a rendus, occupe une place ſi exceptionnelle dans l'hiſtoire de la civiliſation. Miracle à ſa manière, le développement du peuple juif prend place immédiatement à côté de cet autre miracle, le développement de l'eſprit grec; car ſi la Grèce a réaliſé d'abord l'idéal de la poéſie, de la science, de la philoſophie, de l'art, de la vie profane, ſi j'oſe m'exprimer ainſi, le peuple juif a fait la religion du genre humain. Ses prophètes inaugurèrent dans le monde l'idée de juſtice, la revendication des droits du faible, revendication d'autant plus âpre que, toute idée de rémunérations futures leur étant étrangère, ils rêvaient ſur cette terre et dans un avenir prochain la réaliſation de l'idéal. Un juif, Iſaïe, 750 ans avant Jéſus-Chriſt, oſe dire que les ſacrifices ſont de peu de conſéquence et qu'une ſeule choſe importe, la pureté du cœur et des mains. Puis, quand les événements de la terre ſemblent contrarier d'une façon irrémédiable ces brillantes utopies, Iſraël a des volte-face ſans pareilles. Transportant dans le domaine de l'idéalisme pur ce royaume de Dieu que la terre ne comporte pas, une moitié de ſes fils fonde le chriſtianisme; une autre continue, à travers les bûchers du moyen-âge, cette imperturbable proteſtation: *Écoute, Iſraël; Jehovah, ton dieu, eſt unique; ſaint eſt ſon nom.* Cette puiſſante tradition d'idéalisme et d'eſpérance contre tout eſpoir, cette religion qui obtient de ſes adhérents les plus héroïques ſacrifices ſans qu'il ſoit dans ſon eſſence de leur rien promettre de certain au delà de la vie, fut le milieu ſain et fortifiant, dans lequel ſe développa Spinoza. Son éducation fut d'abord tout hébraïque: cette grande littérature d'Israël fut ſa première et, à vrai dire, ſa perpétuelle maîtreſſe, la méditation de toute ſa vie.

Comme il arrive d'ordinaire, la littérature hébraïque, en prenant le caractère d'un livre ſacré, était devenue le ſujet d'une exégèſe conventionnelle, où il ſ'agiſſait bien moins d'expliquer les vieux textes au ſens de leurs auteurs, que d'y trouver un aliment pour

les beſoins moraux et religieux des temps. L'eſprit pénétrant du jeune Spinoza vit bientôt tous les défauts de l'exégèſe de la ſynagogue ; la Bible qu'on lui enſeignait était défigurée par plus de deux mille ans de contre-ſens accumulés. Il voulut percer au delà. Au fond, il était avec les vrais pères du judaïsme, et en particulier avec ce grand Maimonide, qui avait trouvé moyen d'introduire dans le judaïsme les plus fortes hardieſſes de la philoſophie. Il entrevoyait avec une ſagacité merveilleuſe les grands réſultats de l'exégèſe critique qui devait, cent vingt-cinq ans plus tard, donner l'intelligence véritable des plus belles œuvres du génie hébreu. Était-ce là détruire la Bible ? A-t-elle perdu, cette littérature admirable, à être dans ſa phyſionomie réelle, plutôt que reléguée hors des lois communes de l'humanité ? Non, certes. Les vérités révélées par la science dépaſſent toujours les rêves que la science détruit. Le monde de Laplace l'emporte, j'imagine, en beauté, ſur celui d'un Coſmas Indicopleuſtès, ſe figurant l'univers comme un coffre, ſur le couvercle duquel les étoiles filent dans des rainures à quelques lieues de nous. La Bible, de même, eſt plus belle quand on ſait y voir échelonnés, ſur un canevas de mille années, chaque aſpiration, chaque ſoupir, chaque prière de la plus haute conſcience religieuſe qui fut jamais, que quand on ſ'oblige à y trouver un livre comme il n'y en eut jamais, rédigé, conſervé, interprété au rebours de toutes les règles ordinaires de l'eſprit humain.

Mais les perſécutions du moyen-âge avaient produit dans le judaïſme l'effet ordinaire des perſécutions ; elles avaient rendu les eſprits étroits et timides. Quelques années auparavant, à Amſterdam, l'infortuné Uriel Acoſta avait expié cruellement des héſitations que le fanatiſme trouve auſſi coupables que l'incrédulité avouée. Les hardieſſes du jeune Spinoza furent encore plus mal reçues ; on l'anathématiſa, et il dut ſe ſoumettre à une excommunication qu'il n'avait pas recherchée. Bien vieille hiſtoire, Meſſieurs, que celle-là ! Les communions religieuſes, berceaux bienfaiſants de tant de ſérieux et de vertus, n'admettent pas qu'on ne ſe renferme point excluſivement dans leur ſein ; elles ont la prétention d'empriſonner à jamais la vie qui a pris chez elles ſes

commencements; elles traitent d'apoſtaſie la légitime émancipation de l'eſprit qui cherche à voler ſeul. On croit entendre l'œuf accuſer d'ingratitude l'oiſeau qui ſ'en eſt échappé; l'oeuf a été néceſſaire à ſa date, puis il devient une gêne; il faut qu'il ſoit briſé. Merveille vraiment qu'Éraſme de Rotterdam ſe ſoit trouvé à l'étroit dans ſa cellule, que Luther n'ait pas préféré ſes vœux de moine au vœu bien autrement ſaint que tout homme a contracté par le ſeul fait de ſon être envers la vérité! C'eſt dans le cas où Érasme eût perſiſté dans ſa routine monaſtique, où Luther eût continué à diſtribuer des brevets d'indulgence, qu'ils euſſent été des apoſtats. Spinoza a été le plus grand des juifs modernes, et le judaïſme l'a exilé; rien de plus ſimple; cela devait être; cela ſera toujours. Les ſymboles finis, priſon de l'eſprit infini, proteſtent éternellement contre l'effort de l'idéaliſme pour les élargir. L'eſprit, de ſon côté, lutte éternellement pour avoir plus d'air et de jour. Il y a dix-huit cent cinquante ans, la ſynagogue déclara ſéducteur celui qui devait faire la fortune ſans égale des maximes de la ſynagogue. Et l'Égliſe chrétienne, combien de fois n'a-t-elle pas chaſſé de ſon ſein ceux qui devaient lui faire le plus d'honneur? Le devoir en pareil cas eſt accompli, Meſſieurs, quand on garde un pieux ſouvenir de l'éducation qu'on a reçue dans ſon enfance. Libre aux vieilles Égliſes vieillies d'accuſer d'attentat celui qui les quitte; elles ne réuſſiront pas à obtenir de nous un autre ſentiment que celui de la reconnaiſſance; car, après tout, le mal qu'elles peuvent nous faire n'eſt rien auprès du bien qu'elles nous ont fait.

* * *

Voilà donc l'excommunié de la ſynagogue d'Amſterdam, forcé de ſe créer une demeure ſpirituelle hors de la maiſon qui ne voulait plus de lui. Il avait les plus grandes ſympathies pour le chriſtianiſme, mais il craignait toutes les chaînes; il ne l'embraſſa pas. Descartes venait de renouveler la philoſophie par ſon rationaliſme ferme et ſobre; Descartes fut ſon maître; il prit les problèmes où les avait portés ce grand eſprit: il vit que ſa théologie, par

crainte de la Sorbonne, était reſtée toujours un peu ſèche. Oldenburg lui demandant un jour quel défaut il trouvait à la philoſophie de Descartes et de Bacon, Spinoza répondit que le principal était qu'ils ne ſ'occupaient pas aſſez de la cauſe première. Peut-être ſes ſouvenirs de théologie juive, cette antique ſageſſe des Hébreux devant laquelle il ſ'incline fréquemment, lui ſuggéraient-ils à cet égard des vues plus hautes, des aſpirations plus ambitieuſes. Non-ſeulement les idées du vulgaire, mais même celles des penſeurs ſur la divinité lui parurent inſuffiſantes : il vit bien qu'on ne ſaurait faire à l'infini une part limitée, que la divinité eſt tout ou rien, que ſi le divin eſt quelque choſe, il doit tout pénétrer. Durant vingt ans, il médita ſur ces problèmes ſans en détacher un moment ſa penſée. Le dégoût des ſyſtèmes et des formules abſtraites ne nous permet plus aujourd'hui d'accepter d'une manière abſolue les propoſitions dans lesquels il crut enfermer les ſecrets de l' infini. L'univers pour Spinoza, comme pour Descartes, n'était qu'étendue et penſée; la chimie et la phyſiologie manquaient à cette grande école, trop excluſivement géométrique et mécanique. Étranger à l'idée de la vie et aux notions ſur la conſtitution des corps que la chimie devait révéler, trop attaché encore aux expreſſions ſcolaſtiques de ſubſtance et d'attribut, Spinoza n'arriva point à cet infini vivant et fécond que la ſcience de la nature et de l'hiſtoire nous montre préſidant dans l'eſpace ſans bornes à un développement toujours de plus en plus intenſe; mais, à part quelque ſéchereſſe dans l'expreſſion, quelle grandeur dans cette inflexible déduction géométrique, aboutiſſant à la propoſition ſuprême : *Il eſt de la nature de la ſubſtance de ſe développer néceſſairement par une infinité d'attributs infinis, infiniment modifiés!* Dieu eſt ainſi la penſée abſolue, la conſcience univerſelle. L'idéal exiſte, il eſt même la vraie exiſtence; le reſte n'eſt qu'apparence et frivolité. Les corps et les âmes ſont de purs modes, dont Dieu eſt la ſubſtance; il n'y a que les modes qui tombent dans la durée; la ſubſtance eſt toute dans l'éternité. De la ſorte, Dieu ne ſe prouve pas, ſon exiſtence réſulte de ſon idée ſeule; tout le contient et le ſuppoſe. Dieu eſt la condition de

toute exiſtence, de toute penſée. Si Dieu n'exiſtait pas, la penſée pourrait concevoir plus que la nature ne pourrait fournir, ce qui eſt contradictoire.

Spinoza ne vit pas clairement le progrès univerſel; le monde comme il le conçoit ſemble criſtalliſé en quelque ſorte, dans une matière qui eſt l'étendue incorruptible, dans une âme qui eſt la penſée immuable; le ſentiment de Dieu lui enlève le ſentiment de l'homme; ſans ceſſe en face de l'infini, il n'aperçut pas ſuffiſamment ce qui ſe cache de divin dans les manifeſtations relatives; mais il vit mieux que perſonne, l'éternelle identité qui ſert de baſe à toutes les évolutions paſſagères. Tout ce qui eſt borné lui ſembla frivole et indigne d'occuper un philoſophe. D'un vol hardi, il atteignit les hauts ſommets couverts de neige, ſans avoir un regard pour le riche épanouiſſement de vie qui ſe produit au flanc de la montagne. A cette hauteur, où toute autre poitrine que la ſienne devient haletante, il vit, il jouit; il ſ'y épanouit comme fait le commun des hommes dans les molles régions tempérées. Ce qu'il lui faut à lui, c'eſt l'air du glacier, avec ſon âpreté forte et pénétrante. Il ne demande pas qu'on le ſuive; il eſt comme Moïſe, à qui ſe révèlent ſur la montagne des ſecrets inconnus au vulgaire; mais, croyez-le Meſſieurs, il a été le Voyant de ſon âge; il a été à ſon heure celui qui a vu le plus profond en Dieu.

* * *

On croirait qu'iſolé ſur ces cimes neigeuſes, il était dans les choſes humaines un eſprit faux, un utopiſte; ou un sceptique dédaigneux? Il n'en était rien, Meſſieurs. L'application de ſes principes aux ſociétés humaines le préoccupait ſans ceſſe. Le peſſimiſme de Hobbes et les rêves de Thomas Morus lui répugnaient également. Une moitié au moins du *Traité théologico-politique*, paru en 1670, pourrait être réimprimée aujourd'hui ſans rien perdre de ſon à-propos. Écoutez ce titre admirable: *Tractatus theologico-politicus, continens diſſertationes aliquot quibus oſtenditur libertatem philoſophandi non tantum ſalva pietate et reipublicæ pace poſſe concedi ſed eandem niſi cum pace reipublicæ ipſaque pietate*

tolli non poſſe. On ſ'imaginait depuis des ſiècles que la ſociété repoſe ſur des dogmes métaphyſiques; Spinoza voit avec profondeur que les dogmes prétendus néceſſaires à l'humanité ne ſauraient échapper à la diſcuſſion; que la révélation même, ſ'il y en a une, traverſant pour arriver jusqu'à nous, les facultés de l'eſprit humain, n'échappe pas plus que le reſte à la critique. Je voudrais pouvoir vous citer tout entier cet admirable chapitre XX, où notre grand publiciſte établit avec une ſupériorité magiſtrale ce dogme, nouveau alors, conteſté encore aujourd'hui, qui ſ'appelle la liberté de conſcience: *La fin dernière de l'État,* dit-il, *eſt non pas de dominer les hommes, de les retenir par la crainte, de les ſoumettre à la volonté d'autrui, mais, tout au contraire, de permettre à chacun autant que poſſible de vivre en ſécurité, c'eſt-à-dire de conſerver intact le droit naturel qu'il a de vivre ſans dommage ni pour lui ni pour autrui. Non, dis-je, l'État n'a pas pour fin de transformer les hommes d'êtres raiſonnables en animaux ou en automates; il a pour fin de faire en ſorte que les citoyens développent en ſécurité leur corps et leur eſprit, faſſent librement uſage de leur raiſon. La fin de l'État, c'eſt donc véritablement la liberté. . . . Quiconque veut reſpecter les droits du ſouverain ne doit jamais agir en oppoſition avec ſes décrets; mais chacun a le droit de penſer ce qu'il veut et de dire ce qu'il penſe, pourvu qu'il ſe borne à parler et à enſeigner au nom de la pure raiſon, et qu'il n'eſſaye pas, de ſon autorité privée, d'introduire des innovations dans l'État. Par exemple, un citoyen démontre qu'une certaine loi répugne à la ſaine raiſon, et, il penſe qu'elle doit être pour ce motif abrogée; ſ'il ſoumet ſon ſentiment au jugement du ſouverain, auquel ſeul il appartient d'établir et d'abolir les lois, et ſi pendant ce temps il n'agit en rien contre la loi, certes il mérite bien de l'État comme le meilleur citoyen. . . .*

. . . Admettons qu'il ſoit poſſible d'étouffer la liberté des hommes et de leur impoſer le joug, à ce point qu'ils n'oſent pas même murmurer quelques paroles ſans l'approbation du ſouverain, jamais, à coup ſûr, on n'empêchera qu'ils ne penſent ſelon leur libre volonté. Que ſuivra-t-il donc de là? C'eſt que les hommes penſeront d'une façon, parleront d'une autre, que par conſéquent la bonne foi, vertu

ſi néceſſaire à l'État ſe corrompra, que l'adulation, ſi déteſtable, et la perfidie ſeront en honneur, entraînant avec elles la décadence de toutes les bonnes et ſaines habitudes. . . . Quoi de plus funeſte pour un État que d'exiler comme des méchants d'honnêtes citoyens, parce qu'ils n'ont pas les opinions de la foule et qu'ils ignorent l'art de feindre! Quoi de plus fatal que de traiter en ennemi et d'envoyer à la mort des hommes qui n'ont commis d'autre crime que celui de penſer avec indépendance! Voila donc l'échafaud, épouvante des méchants, qui devient le glorieux théâtre où la tolérance et la vertu brillent dans tout leur éclat et couvrent publiquement d'opprobre la majeſté ſouveraine. A coup ſûr, on ne ſaurait apprendre à ce ſpectacle qu'une ſeule choſe, c'eſt à imiter ces nobles martyrs, ou, ſi l'on craint la mort, à ſe faire le lâche flatteur du pouvoir. Rien n'eſt donc ſi périlleux que de rapporter et de ſoumettre au droit divin des choſes de pure ſpéculation et d'impoſer des lois aux opinions qui ſont ou peuvent être un ſujet de diſcuſſion parmi les hommes. Que ſi le droit de l'État ſe bornait à réprimer les actes en laiſſant l'impunité aux paroles, les controverſes ne tourneraient pas ſi ſouvent en ſéditions.

Plus ſage que tant de prétendus hommes pratiques, notre ſpéculatif voit parfaitement qu'il n'y a de gouvernement durable que les gouvernements raiſonnables, et qu'il n'y a de gouvernements raiſonnables que les gouvernements tempérés. Loin d'abſorber l'individu dans l'État, il crée à celui-ci de ſolides garanties contre l'omnipotence de l'État. Ce n'eſt pas un révolutionnaire, c'eſt un modéré; il transforme, il explique, mais il ne détruit pas. Son Dieu n'eſt pas de ceux qui ſe plaiſent aux cérémonies, aux ſacrifices, à l'odeur de l'encens, et pourtant Spinoza n'entend nullement ruiner la religion; il a pour le chriſtianiſme une vénération profonde, un tendre et ſincère reſpect. Le ſurnaturel n'a pas de ſens dans ſa doctrine; d'après ſes principes, quelque choſe qui ſerait hors de la nature ſerait hors de l'être, et par conſéquent ne ſe pourrait concevoir; les révélateurs, les prophètes ont été des hommes comme les autres: *Ce n'eſt point penſer*, dit-il, *c'eſt rêver, que de croire que les prophètes ont eu un*

corps humain et n'ont pas eu une âme humaine, et par conſéquent que leur science et leurs ſenſations ont été d'une autre nature que la nôtre. Le prophétiſme n'a pas été l'apanage d'un ſeul peuple, du peuple juif. La qualité de Fils de Dieu n'a pas été le privilége d'un ſeul homme. . . . *Pour vous montrer ouvertement ma penſée, je dis qu'il n'eſt pas abſolument néceſſaire pour le ſalut de connaître le Chriſt ſelon la chair; mais il en eſt tout autrement ſi l'on parle de ce fils de Dieu, c'eſt-à-dire de cette éternelle ſageſſe de Dieu qui ſ'eſt manifeſtée en toutes choſes et principalement dans l'âme humaine et plus encore que partout ailleurs dans Jéſus-Chriſt. Sans cette ſageſſe, nul ne peut parvenir à l'état de béatitude, puiſque ſeule elle nous enſeigne ce que c'eſt que le vrai et le faux, le bien et le mal. . . . Quant à ce qu'ajoutent certaines Égliſes . . . j'ai expreſſément averti que je ne ſavais point ce qu'elles veulent dire, et, pour parler franchement, j'avouerai qu'elles me ſemblent tenir le même langage que ſi l'on prétendait dire qu'un cercle a revêtu la nature d'un carré.* Schleiermacher diſait-il autre choſe, et Spinoza, fondateur avec Richard Simon de l'exégèſe biblique de l'Ancien Teſtament, n'eſt-il pas en même temps le précurſeur des théologiens libéraux qui, de nos jours, ont montré que le chriſtianiſme pouvait garder tout ſon éclat ſans le ſurnaturel? Ses lettres à Oldenburg ſur la réſurrection de Jéſus-Chriſt et ſur la manière dont ſaint Paul l'entendait, ſont des chefs-d'œvre qui, cent cinquante ans plus tard, auraient paſſé pour le manifeſte de toute une école de théologie critique.

Peu importe, aux yeux de Spinoza, qu'on entende les myſtères de telle ou telle façon, pourvu qu'on les entende dans un ſens pieux; la religion n'a qu'un but, la piété; ce qu'il faut lui demander, ce n'eſt pas de la métaphyſique, ce ſont des directions pratiques. Au fond, il n'y a qu'une ſeule choſe dans l'Écriture comme dans toute révélation: *Aimez votre prochain.* Le fruit de la religion c'eſt la béatitude; chacun y participe dans une meſure proportionnelle à ſa capacité et à ſes efforts. Les âmes que la raiſon gouverne, les âmes philoſophiques qui, dès ce monde vivent en Dieu, ſont à l'abri de la mort; ce que la mort leur ôte n'eſt

d'aucun prix; mais les âmes faibles ou paſſionnées périſſent presque tout entières, et la mort au lieu d'être pour elles un ſimple accident, atteint jusqu'au fond de leur être.... L'ignorant qui ſe laiſſe conduire par l'aveugle paſſion, eſt agité en mille ſens divers par les cauſes extérieures, et ne jouit jamais de la véritable paix de l'âme; pour lui ceſſer de pâtir, c'eſt ceſſer d'être. Au contraire, l'âme du ſage peut à peine être troublée. Poſſédant, par une ſorte de néceſſité éternelle, la conſcience de ſoi-même et de Dieu et des choſes, jamais il ne ceſſe d'être, et la véritable paix de l'âme, il la garde toujours.

Il ne ſupportait pas que l'on conſidérât ſa tentative comme irreligieuſe ou ſubverſive. Le timide Oldenburg ne lui cachait pas que quelques-unes de ſes opinions paraiſſaient à certains lecteurs tendre au renverſement de la piété. *Tout ce qui ſ'accorde avec la raiſon*, répondait Spinoza, *je le crois parfaitement utile à la pratique de la vertu*. La prétendue ſupériorité des conceptions lourdement poſitives en fait de religion et de vie future le trouvait intraitable. *Eſt-ce rejeter toute religion, je le demande*, diſait-il, *que de reconnaître Dieu comme le ſouverain bien et de penſer qu'à ce titre il le faut aimer d'une âme libre. Soutenir que toute notre félicité, que la plus haute liberté conſiſte dans cet amour, que le prix de la vertu c'eſt la vertu même, et qu'une âme aveugle et impuiſſante trouve ſon ſupplice dans ſon aveuglement . . . eſt-ce là renier toute religion*? Au fond de telles attaques, il voyait des ſentiments pleins de baſſeſſe. Celui qui ſ'irrite contre la religion désintéreſſée avouait ſelon lui que la raiſon et la vertu n'avaient à ſes yeux aucun attrait, et que ſon bonheur ſerait de vivre au gré de ſes paſſions, ſ'il n'était retenu par la crainte. *Ainſi donc*, ajoutait-il, *il ne ſ'abſtient du mal et n'obéit au divin commandement qu'à regret, comme ferait un esclave, et, pour prix de cet esclavage, il attend de Dieu des récompenſes qui ont infiniment plus de valeur à ſes yeux que l'amour divin. Plus il aura reſſenti d'averſion et d'éloignement pour le bien, plus il eſpère être récompenſé, et il ſe figure que ceux qui ne ſont pas retenus par la même crainte que lui font ce qu'il ferait, c'eſt-à-dire vivent ſans loi!* Il trouvait avec raiſon que cette

manière de gagner le ciel en faiſant juſte ce qu'il faut pour mériter l'enfer était le contraire de la raiſon, et qu'il y a quelque choſe d'abſurde à prétendre gagner Dieu, en lui avouant que, ſi on n'avait pas peur de lui, on ne l'aimerait pas.

* * *

Il ſentait les dangers de toucher à des croyances où peu de perſonnes admettent ces ſubtiles diſtinctions. *Caute* était ſa deviſe; ſes amis lui ayant fait comprendre quelle exploſion allait produire *l'Éthique*, il la garda inédite jusqu'à ſa mort. Il n'avait aucun amour-propre littéraire et ne recherchait pas la célébrité, peut-être, à vrai dire, parce qu'il était ſûr de l'avoir ſans la chercher. Il était parfaitement heureux; il l'a dit, croyons-le ſur parole. Il a fait mieux encore, il nous a laiſſé ſon ſecret. Écoutez, écoutez, Meſſieurs, la recette du *prince des athées*, pour trouver le bonheur. C'eſt l'amour de Dieu. Aimer Dieu, c'eſt vivre en Dieu. La vie en Dieu eſt la meilleure et la plus parfaite, parce qu'elle eſt la plus raiſonnable, la plus heureuſe, la plus pleine, en un mot, parce qu'elle nous donne plus d'être que tout autre vie, et ſatisfait plus complètement le déſir fondamental qui conſtitue notre eſſence.

Sa vie pratique fut entièrement réglée ſur ces maximes. Cette vie fut un chef-d'œuvre de bon ſens et de jugement. Elle fut conduite avec cette profonde habileté du ſage, qui ne veut qu'une ſeule choſe et finit toujours par l'obtenir. Jamais politique ne combina ſi bien un but avec les moyens de l'atteindre. Moins réſervé, il aurait peut-être eu le ſort du malheureux Acoſta. Comme il aimait la vérité pour elle-même, il était indifférent aux injures que lui attirait ſa conſtance à la dire; il ne répondit jamais un mot aux attaques dont il fut l'objet. Il n'attaqua jamais perſonne. *Il eſt contraire à mes habitudes*, diſait-il, *de chercher à découvrir les erreurs où les autres ſont tombés*. S'il eût voulu être un perſonnage officiel, ſa vie eût ſans doute été traverſée par la perſécution et du moins par la diſgrâce. Il ne fut rien, et ne voulut être rien. *Ama neſciri* fut ſa deviſe, comme à l'auteur de l'*Imitation*. Il ſacrifia tout au repos de ſa penſée, et en cela il n'était

pas égoïſte, car cette penſée importait à tous. Il repouſſa pluſieurs fois la richeſſe qui venait vers lui et ne voulut que le néceſſaire. Le roi de France lui offrit une penſion : il remercia ; l'électeur Palatin lui offrit une chaire à Heidelberg : *Votre liberté ſera entière*, lui diſait-on ; *car le prince eſt convaincu que vous n'en abuſerez pas pour troubler la religion établie. — Je ne comprends pas bien*, répondit-il, *dans quelles limites il faudra enfermer cette liberté de philoſopher qu'on veut bien me donner, ſous la condition de ne pas troubler la religion établie ; et puis, ce que je donnerais à l'inſtruction de la jeuneſſe m'empêcherait d'avancer moi-même en philoſophie. Je n'ai réuſſi à me procurer une vie tranquille qu'à condition de renoncer à toute eſpèce de leçons publiques*. Il ſentait que ſon devoir était de penſer : il penſait en effet pour l'humanité, dont il devançait les idées de plus de cent ans.

Cette même habileté inſtinctive, il la portait dans toutes les relations de la vie ; il ſentait que l'opinion ne paſſe jamais à un homme deux hardieſſes à la fois ; étant libre-penſeur, il ſe regarda comme obligé de vivre en ſaint. Mais je dis mal : cette vie douce et pure n'était-elle pas l'expreſſion directe de ſa conſcience paiſible et aimable ? On ſe figurait alors l'athéiſte comme un ſcélérat, armé de poignards. Spinoza fut toute ſa vie humble, doux et pieux ; ſes adverſaires avaient la naïveté de le trouver mauvais : ils auraient voulu qu'il eût vécu conformément au type conſacré et que, traverſant la vie en vrai démon incarné, il finit en déſeſpéré ; Spinoza ſouriait de cette prétention ſingulière et refuſait, pour plaire à ſes ennemis, de changer ſon genre de vie.

Il eut d'excellents amis, fut courageux lorqu'il fallut l'être, proteſta contre les fureurs populaires quand elles lui parurent injuſtes. Beaucoup de déſilluſions ne l'empêchèrent pas de reſter fidèle au parti républicain ; le libéralisme de ſes opinions ne fut jamais à la merci des événements. Ce qui lui fait le plus d'honneur peut-être, c'eſt qu'il eut l'eſtime et l'affection ſincère des êtres ſimples, qui vécurent autour de lui. Rien ne vaut l'eſtime des petits, Meſſieurs ; leur jugement eſt presque toujours celui de Dieu. Pour les bons Van der Spyk, il fut évidemment l'idéal du

parfait locataire. *On ne fut jamais moins gênant,* dirent-ils quelques années après ſa mort à Colerus. *Pendant qu'il reſtait au logis, il n'était incommode à perſonne; il paſſait la meilleure partie de ſon temps tranquillement dans ſa chambre. Lorsqu'il lui arrivait de ſe trouver fatigué pour s'être trop attaché à ſes méditations, il deſcendait et parlait à ceux du logis de tout ce qui pouvait ſervir de matière à un entretien ordinaire, même de bagatelles.* On ne vit jamais, en effet, voiſin plus affable. Il converſait ſouvent avec ſon hôteſſe, particulièrement dans le temps de ſes couches, et avec ceux du logis, lorsqu'il leur ſurvenait quelqu'affliction ou maladie. Il avertiſſait les enfants d'aller au ſervice divin, et lorsqu'ils revenaient du ſermon, il leur demandait ce qu'ils en avaient retenu. Il appuyait presque toujours hautement ce que le prédicateur avait dit. Une des perſonnes qu'il eſtimait le plus était le paſteur Cordes, homme excellent et qui expliquait bien l'Écriture; il allait quelquefois l'entendre et il engageait ſon hôte à ne jamais manquer la prédication d'un ſi habile homme. Son hôteſſe lui demanda un jour ſi elle pouvait être ſauvée dans la religion dont elle faiſait profeſſion: *Votre religion eſt bonne,* lui répondit-il; *vous n'en devez pas chercher d'autre, ni douter que vous n'y faſſiez votre ſalut, pourvu qu'en vous attachant à la piété, vous meniez en même temps une vie paiſible et tranquille.*

Il était admirablement ſobre et bon ménager. Ses beſoins journaliers étaint couverts par une profeſſion manuelle, celle de polir des verres de lunettes, dans laquelle il devint fort habile. Les Van der Spyk remirent à Colerus des petits papiers oú il marquait ſes dépenſes; elles s'élevaient en moyenne à quatre ſous et demi par jour. Il avait grand ſoin d'ajuſter ſes comptes tous les quartiers, afin de ne dépenſer ni plus ni moins que ce qu'il avait. Sa miſe était ſimple, presque pauvre; mais ſa perſonne reſpirait une ſérénité tranquille. Il était clair qu'il avait trouvé la doctrine qui lui donnait le parfait contentement.

Il n'était jamais ni triſte ni gai, et l'égalité de ſon humeur paraiſſait merveilleuſe. Il eut peut-être un peu de triſteſſe le jour où la fille de ſon profeſſeur Van den Ende lui préféra Kerkering;

mais j'imagine qu'il ſe conſola vite. *La raiſon eſt ma jouiſſance*, diſait-il, *et le but ou j'aſpire en cette vie, c'eſt la joie et la ſérénité*. Il ne voulait pas qu'on fit l'éloge de la triſteſſe: *C'eſt la ſuperſtition*, diſait-il, *qui érige en bien la triſteſſe et en mal tout ce qui procure la joie. Dieu ſerait un envieux ſ'il ſe réjouiſſait de mon impuiſſance et du mal que je ſouffre. A meſure, en effet, que nous éprouvons une joie plus grande, nous paſſons à une plus grande perfection, et nous participons davantage de la nature divine. . . . La joie ne peut donc jamais être mauvaiſe, tant qu'elle eſt réglée par la loi de notre utilité véritable. La vie vertueuſe n'eſt pas une vie triſte et ſombre, une vie de privations et d'auſtérité. Comment la divinité prendrait-elle plaiſir au ſpectacle de ma faibleſſe, m'imputerait-elle à bien des larmes, des ſanglots, des terreurs, ſigne d'une âme impuiſſante. Oui*, ajoutait-il avec force, *il eſt d'un homme ſage d'uſer des choſes de la vie et d'en jouir autant que poſſible, de ſe réparer par une nourriture modérée et agréable, de charmer ſes ſens par le parfum et l'éclat verdoyant des plantes, d'orner même ſon vêtement, de jouir de la muſique, des yeux, des ſpectacles et de tous les divertiſſements que chacun peut ſe donner ſans dommages pour ſa perſonne*. On parle ſans ceſſe du repentir, de l'humilité, de la mort: mais le repentir n'eſt point une vertu, c'eſt la conſéquence d'une faibleſſe; l'humilité ne l'eſt pas davantage, puisqu'elle naît pour l'homme de l'idée de ſon infériorité. Quant à la penſée de la mort elle eſt fille de la crainte, et c'eſt dans les âmes faibles qu'elle élit ſon domicile. *La choſe du monde*, diſait-il, *à laquelle un homme libre penſe le moins, c'eſt la mort. La ſageſſe eſt une méditation, non pas de la mort, mais de la vie.*

* * *

Depuis les jours d'Épictète et de Marc-Aurèle on n'avait pas vu une vie auſſi profondément pénétrée par le ſentiment du divin. Au XII^e^, au XIII^e^, au XIV^e^ ſiècle, la philoſophie rationaliſte avait compté de très-grands hommes; elle n'avait pas eu de ſaints. Souvent quelque choſe de repouſſant et de dur s'était mêlé aux plus beaux caractères de la libre-penſée italienne. La religion

avait été tout à fait abſente de ces vies révoltées non moins contre les lois humaines que contre les lois divines, dont le dernier exemple fut celle du pauvre Vanini. Ici, c'eſt la religion qui produit la libre-penſée comme une partie de la piété. La religion, dans un tel ſyſtème n'eſt pas une part de la vie, elle eſt la vie elle-même. Ce qui importe, ce n'eſt pas d'être en poſſeſſion de quelque phraſe métaphyſique plus ou moins correcte, c'eſt de donner à ſa vie un pôle certain, une direction ſuprême, l'idéal.

Par là votre illuſtre compatriote, Meſſieurs, a élevé un drapeau ſuſceptible aujourd'hui encore d'abriter tout ce qui penſe et tout ce qui ſent avec nobleſſe. Oui, la religion eſt éternelle; elle répond au premier beſoin de l'homme primitif auſſi bien que de l'homme cultivé; elle ne périrait qu'avec l'humanité elle-même, ou plutôt ſa disparition ſerait la preuve que l'humanité dégénérée s'apprête à rentrer dans l'animalité d'où elle eſt ſortie. Et pourtant aucun dogme, aucun culte, aucune formule ne ſaurait de nos jours épuiſer le ſentiment religieux. Il faut maintenir en préſence l'une de l'autre ces deux aſſertions en apparence contradictoires. Malheur à qui prétend que le temps des religions eſt paſſé! Malheur à qui s'imagine qu'on peut réuſſir à donner aux vieux ſymboles la force qu'ils avaient quand ils s'appuyaient ſur l'imperturbable dogmatiſme d'autrefois! Ce dogmatiſme, il faut nous en paſſer; il faut nous paſſer de ces croyances arrêtées, ſources de tant de luttes et de déchirements, mais auſſi principes de convictions ſi ardentes; il faut renoncer à croire qu'il dépend de nous de maintenir les autres dans des croyances que nous ne partageons plus. Spinoza avait raiſon d'avoir horreur de l'hypocriſie; l'hypocriſie eſt lâche et malhonnête; mais ſurtout l'hypocriſie eſt inutile. En vérité, qui trompe-t-on ici? La perſiſtance des claſſes ſupérieures à patroner ſans réſerve aux yeux des claſſes non cultivées les formes religieuſes d'autrefois n'aura qu'un effet, c'eſt de ruiner leur autorité pour les jours de criſe où il importe que le peuple croie encore à la raiſon et à la vertu de quelques-uns.

Honneur donc à Spinoza qui a oſé dire: la raiſon avant tout; la raiſon ne ſaurait être contraire aux intérêts de l'humanité bien

entendus. Mais à ceux qu'emportent des impatiences irréfléchies, rappelons que Spinoza ne conçut jamais la révolution religieuſe que comme une transformation de formules. Le fond pour lui ſubſiſtait ſous d'autres termes. Si, d'une part, il repouſſa énergiquement le pouvoir théocratique d'un clergé conçu comme diſtinct de la ſociété civile et la tendance de l'État à s'occuper de métaphyſique, jamais, d'une autre part, il ne nia ni l'État, ni la Religion. Il voulut l'État tolérant et la Religion libre. Nous n'en voulons pas davantage. On ne ſaurait impoſer aux autres des croyances qu'on n'a pas. Que les croyants d'autrefois ſe fiſſent perſécuteurs, ils étaient en cela tyranniques, mais du moins ils étaient conſéquents; nous autres, en faiſant comme eux, nous ſerions tout ſimplement abſurdes. Notre religion, eſt un ſentiment ſusceptible de revêtir des formes nombreuſes. Ces formes ſont loin de ſe valoir les unes les autres; mais aucune n'a la force, ni l'autorité de chaſſer les autres. Liberté, voilà le dernier mot de la politique religieuſe de Spinoza. Que ce ſoit le dernier mot de la nôtre! C'eſt le parti le plus honnête; c'eſt peut-être en même temps le plus efficace et le plus ſûr pour le progrès de la civiliſation.

L'humanité, en effet, ſ'avance dans la voie du progrès d'un pas prodigieuſement inégal. Le rude et violent Eſaü ſ'impatiente des lenteurs qu'occaſionnent les petits pas du troupeau de Jacob. Laiſſons le temps à tous. Ne permettons pas aſſurément à la naïveté et à l'ignorance, de gêner les libres mouvements de l'eſprit; mais ne troublons pas non plus la lente évolution des conſciences plus pareſſeuſes. La liberté de l'abſurde chez les uns eſt la condition de la liberté de la raiſon chez les autres. Les ſervices rendus à l'eſprit humain par la violence ne ſont pas des ſervices. Que ceux qui ne prennent pas au ſérieux la vérité pratiquent la contrainte pour obtenir la ſoumiſſion extérieure, rien de plus ſimple. Mais nous, qui croyons que la vérité eſt quelque choſe de réel et de ſouverainement reſpectable, comment ſongerions-nous à obtenir par la force une adhéſion qui n'a de prix que quand elle eſt le fruit d'une conviction libre. Nous n'admettons plus les formules ſacramentelles, opérant par leur propre force,

indépendamment de l'intelligence de celui à qui on en fait l'application. Pour nous une croyance n'a de valeur que quand elle a été conquiſe par la réflexion de l'individu, qu'elle eſt par lui compriſe, qu'il ſe l'eſt aſſimilée. Une conviction amenée par ordre ſupérieur eſt un auſſi parfait non-ſens qu'un amour obtenu par force ou une ſympathie commandée. Promettons-nous à nous-mêmes, Meſſieurs, que nous défendrons toujours notre liberté contre ceux qui voudraient y porter atteinte, mais auſſi qu'au beſoin nous défendrions la liberté de ceux qui n'ont pas toujours reſpecté la nôtre et qui probablement, s'il étaient les maîtres, ne le reſpecteraient pas.

C'eſt la Hollande, Meſſieurs, qui eut la gloire, il y a plus de deux cents ans, de démontrer la poſſibilité de ces théories, en les réaliſant. *Faut-il prouver,* dit Spinoza, *que cette liberté de penſée ne donne lieu à aucun inconvénient grave et qu'elle ſuffit à retenir des hommes ouvertement diviſés de ſentiments dans un reſpect réciproque de leurs droits? Les exemples abondent, et il ne faut pas aller les chercher bien loin; citons la ville d'Amſterdam, dont l'accroiſſement conſidérable, objet d'admiration pour les autres nations, n'eſt que le fruit de cette liberté. Au ſein de cette floriſſante république, de cette ville éminente, tous les hommes de toute nation et de tout ſecte vivent entre eux dans la concorde la plus parfaite . . ., et il n'eſt point de ſecte ſi odieuſe dont les adeptes, pourvu qu'ils ne bleſſent le droit de perſonne, n'y trouvent publiquement aide et protection devant les magiſtrats.* Descartes était du même avis quand il venait demander à votre pays le calme néceſſaire à ſa penſée. Puis, grâce à ce noble privilège de terre libre que vos pères ſûrent glorieuſement maintenir contre tous, votre Hollande devint l'aſile où l'eſprit humain, à l'abri de toutes les tyrannies qui couvraient l'Europe, trouva de l'air pour reſpirer, un public pour le comprendre, des organes pour multiplier ſa voix, ailleurs baillonnée.

Grandes aſſurément ſont les bleſſures de notre ſiècle, et cruelles ſont ſes perplexités. Ce n'eſt jamais impunément que tant de problèmes ſont ſoulevés à la fois, avant que l'on poſſède les éléments pour les réſoudre. Ce n'eſt pas nous qui avons briſé ce

paradis de criſtal, aux reflets d'argent et d'azur, qui a ravi et conſolé tant de regards. Mais il eſt en morceaux; ce qui eſt briſé eſt briſé, et jamais un eſprit ſérieux n'entreprendra la tâche puérile de ramener l'ignorance détruite ou de reſtaurer l'illuſion perdue. Le peuple des grandes villes a perdu presque partout la foi au ſurnaturel; nous ferions pour la lui rendre le ſacrifice de nos convictions et de notre ſincérité que nous n'y réuſſirions pas. Mais le ſurnaturel particulier, entendu à la façon d'autrefois, n'eſt pas l'idéal. La cauſe du ſurnaturel eſt compromiſe. La cauſe de l'idéal n'eſt pas atteinte; elle ne le ſera jamais. L'idéal reſte l'âme du monde, le Dieu permanent, la cauſe primordiale, effective et finale de cet univers. Voilà la baſe de la religion éternelle. Pas plus que Spinoza, pour adorer Dieu, nous n'avons beſoin de miracles, ni de prières intéreſſées. Tandis qu'il y aura un fibre dans le cœur humain pour vibrer au ſon de tout ce qui eſt vrai, juſte et honnête, tandis que l'âme inſtinctivement pure préférera la pudeur à la vie, qu'il y aura des amis du vrai pour ſacrifier leur repos à la ſcience, des amis du bien pour ſe dévouer aux œuvres utiles et ſaintes de la miſéricorde, des cœurs de femmes pour aimer ce qui eſt bien, beau et pur, des artiſtes pour le rendre par des ſons, des couleurs, des accents inſpirés, Dieu vivra en nous, Meſſieurs. C'eſt ſeulement le jour où l'égoïſme, la baſſeſſe du cœur, l'étroiteſſe de l'eſprit, l'indifférence à la science, le mépris pour les droits de l'homme, l'oubli de ce qui eſt grand et noble envahiraient le monde, c'eſt ce jour-là que Dieu ne ſerait plus dans l'humanité. Mais loin de nous de telles penſées. Nos aſpirations, nos ſouffrances, nos fautes mêmes et nos témérités ſont la preuve que l'idéal vit en nous. Oui, la vie humaine eſt encore quelque choſe de divin! Nos négations apparentes ne ſont ſouvent que le ſcrupule d'eſprits timorés qui craignent d'outre-paſſer ce qu'ils ſavent. Ils ſont un meilleur hommage à la Divinité que l'adoration hypocrite de l'eſprit routinier. Dieu eſt encore en nous, Meſſieurs, Dieu eſt en nous! *Eſt Deus in nobis.*

* * *

Inclinons-nous tous enſemble, Meſſieurs, devant le grand et illuſtre penſeur qui, il y a deux cents ans, prouva mieux que perſonne, par l'exemple de ſa vie et par la puiſſance, jeune encore aujourd'hui, de ſes ouvrages, ce qu'il y a dans de telles penſées de joie ſpirituelle et d'onction ſainte. Faiſons, avec Schleiermacher, l'hommage de ce que nous ſavons produire de plus exquis aux mânes du ſaint et méconnu Spinoza. *Le ſublime eſprit du monde la pénétra; l'infini fut ſon commencement et ſa fin, l'univerſel ſon unique et éternel amour; vivant dans une ſainte innocence et dans une humilité profonde, il ſe mira dans le monde éternel et il vit que lui auſſi était pour le monde un miroir digne d'amour; il fut plein de religion et plein de l'Eſprit ſaint; auſſi nous apparait-il ſolitaire et non égalé, maître en ſon art, mais élevé au-deſſus du profane, ſans disciples et ſans droit de bourgeoiſie nulle part.*

Ce droit de bourgeoiſie, vous aller le lui donner, Meſſieurs. Votre monument ſera le point d'attache de ſon génie avec la terre. Son âme planera comme un bon génie tutélaire ſur les lieux où s'accomplit ſon rapide voyage parmi les hommes. Malheur à qui en paſſant enverrait l'injure à cette figure douce et penſive! Il ſerait puni comme tous les cœurs vulgaires par ſa vulgarité même et par ſon impuiſſance à comprendre le divin. Lui, de ſon piédeſtal de granit, enſeignera à tous la voie du bonheur qu'il a trouvé, et, dans les ſiècles, l'homme cultivé qui paſſera ſur le Pavilioensgracht dira en lui-même: *C'eſt d'ici peut-être que Dieu a été vu de plus près.*

Que le ſouvenir de cette fête nous reſte à tous une conſolation et un cher entretien.

DISSERTATIONES

B E L G I U M

WEZEN EN WAARDE VAN HET SPINOZISME[1]

Het zij mij vergund tot U, zeer gewenſchte toehoorders, die op dezen avond deelneemt aan de plechtige herdenking van den dag, ſinds welken 250 jaren verſtreken, dat een der grootſten uit het rijk des geeſtes van het leven ſcheidde, het woord te richten en met U in gedachten te verwijlen bij den Wijze, van wien Renan eens getuigde, dat hij de Ziener was van zijn tijd en het diepſt in de geheimeniſſe Gods geschouwd had. Ik moge daartoe Uw aandacht vragen om mij te volgen in een bezinning omtrent wezen en waarde van de leer van den Meeſter, op welker begrijpen men moeizaam zijn pogen kan richten, zonder nochtans de verheven geeſteshouding van haar ſchepper deelachtig te worden. Spinoza's zielegrootheid te evenaren, in mateloos verlangen naar het Oneindige, het Abſolute in volſtrekte zuiverheid als Godsidee te beleven, zich te verluſtigen in eigen liefdedrang tot het Goddelijke, zonder wederliefde te begeeren, — ziet hier, mijne toehoorders, een taak, naar welker vervulling te ſtreven, het ſtellen van een onredelijken eiſch ware. Met deze uitingen van waarachtig ſpinoziſtiſchen geeſt kan geen inſtemming worden gevraagd, tegenover haar paſt alleen erkenning van haar grootheid.

Voor hen, voor wie de philoſophie niet alleen beſtaat uit haar geſchiedenis en een ſchoolſche behandeling harer problemen, doch die in de eerſte plaats in haar grond, vorm en maatſtaf voor eigen oordeelen en levenshouding zoeken, voor deze voorziet de philoſophie als wereldbeſchouwing in een behoefte des geeſtes aan een algemeene oriënteering in de chaos der voorſtellingen; voor hen geeft de philoſophie antwoord op Grillparzers noodkreet: *Wer deutet mir die buntverworrene Welt*?

Hoewel alle philoſophieën er naar ſtreven in deze behoefte te

[1] Rede, gehouden ter gelegenheid van de herdenking van den 250-jarigen ſterfdag van Spinoza te 's-Gravenhage in de Rolzaal op 21 Februari 1927.

voorzien en derhalve in zooverre waardevol zijn, kan toch bij nadere beſchouwing naar haar waarde onderſcheiden worden. Twee vragen rijzen in dit verband: Voorzag de philoſophie in den tijd van haar ontſtaan in een algemeene geeſtelijke behoefte; en voorts: bevat zij ook beſtanddeelen, welke haar een waarde geven voor alle tijden, in het bijzonder voor het heden?

Die Philoſophie iſt ihre Zeit in Gedanken erfaßt; aldus duidt Hegel het relatieve karakter der philoſophie aan. Aanknoopend aan en kritiek oefenend op hetgene aan haar voorafging, ontleent een philoſophie voor een gedeelte haar beſtaansrecht aan haar kritiſche ſtelling tot een vorige. Indien zij aanvaard wordt, kan in haar geacht worden de gewijzigde tijdgeeſt zijn neerslag te hebben gevonden. In dit licht moet vooral bezien worden de philoſophie der Renaiſſance, Aufklärung, Romantiek en het Poſitivisme.

Maar anderzijds kan een philoſophie beſtanddeelen bevatten, welke niet ſlechts aan den tijdgeeſt uitdrukking geven, maar welker waarde voor alle tijden is. Zij kan de uiting zijn van een richting in 's menſchen geeſtesleven, welke in het denken ſteeds optreedt. In deze beteekenis der philoſophie ligt haar waarde onder een meer algemeen gezichtspunt. In dit opzicht, haar richting, laat de philoſophie zich voornamelijk beſchouwen als de wijze, waarop de grond der wijsgeerige voorſtellingen bepaald wordt, het kennisprobleem. In verſchillende methoden heeft de philoſophie ten aanzien van het kennisprobleem haar ſtandpunt bepaald: de zintuigelijke waarneming, de Openbaring, de begripsdialectiek van het rationalisme, het kriticisme, de intuïtie.

De eerſtgenoemde methode vindt in de empiriſche aanſchouwing een van het denken onafhankelijken kennisgrond. De Openbaring als kennisprincipe bij het vorſchen naar waarheid, beruſt op het geloof aan de autoriteit eener perſoonlijke Godsmacht. De rationaliſtiſche begripsdialectiek zoekt in het denken zelf den kennisgrond en ſtreeft er naar in een geſloten ſyſteem van bewijzen langs rationeelen weg de waarheid op te ſporen. Het kriticisme onderſcheidt zich van het rationalisme door de verwerping als

zijnde dogmatiſch van vooropgeſtelde principes. Het kriticisme onderzoekt het kenvermogen en deduceert uit de feiten van het bewuſtzijn de gronden hunner mogelijkheid in het algemeen.

Ten ſlotte de intuïtie, het philoſophiſch geloof, beruſtend op het gevoel van niet verdere afleidbaarheid eener voorſtelling, welke voor het denken evident is en de volſte realiteit bezit, gelijk de zintuigelijke aanſchouwing voor het materialiſtiſch empirisme. Men ſpreekt dan ook wel bij de intuïtie van intellectueele aanſchouwing. Het is een in zich beleven van de metaphyſiſche werkelijkheid, hetwelk het primaat heeft voor haar rationeele bepaling en voor deze laatſte het uitgangspunt vormt als het transrationeele, de reſt, welke het rationalisme zelf immer overlaat. Het verſchil tuſſchen het kriticisme en de intuïtie als methodiſch principe ligt vooral hierin, dat het kriticisme een zelfſtandige fundeerende kennistheorie aan het begin der beſchouwingswijze ſtelt, welke zelf geen deel der wereldbeſchouwing pretendeert te zijn, terwijl het intuïtionisme, althans zijn toepaſſing in het Spinozisme, de wijze van kennisbepaling als deel der wereldbeſchouwing aanmerkt. Het metaphyſiſch uitgangspunt, dat zich als evident in's menſchen geeſt opdringt, is tevens bepalend voor de wijze van kennisverkrijging. Het denken zelf is een functie van een doorleefde metaphyſiſche werkelijkheid. Het kriticisme vertoont een neiging tot poſitivisme, tot een zich afwenden van metaphyſica, waar het kennisprincipe der intuïtie wezenlijk met metaphyſica verband houdt.

In het bezigen van de eene of de andere van de genoemde methoden tot verkrijging van kennis en waarheid ligt het methodiſch principe der philoſophie, hetwelk haar wezen uitmaakt en waardoor haar richting bepaald wordt.

De waarde van een philoſophie kan voor het hedendaagſch geeſtesleven onder tweeërlei gezichtspunt worden bezien:

Geeft zij aan een van de genoemde methodiſche principes een alzijdige conſequente uitwerking, zoodat zij als een voor alle tijden geldend voorbeeld van een bepaalde beſchouwingswijze kan ſtrekken;

beantwoordt zij aan de geeſtesrichting, welke in onzen tijd als op den voorgrond tredend kan worden aangemerkt?

Het kennisprincipe van het Spinozisme is de intuïtie, de van de *ratio* door Spinoza onderſcheiden *ſcientia intuitiva*. De intuïtie geeft, gelijk Spinoza het uitdrukt, een begrip niet door overtuiging van redenen, maar is een aanſchouwing der dingen door een gevoelen en genieten van de zaak zelve (*K. V.* 54, Schaarſchmidt). Het is alſof men de woorden van Diotima tot Socrates hoort, dat bij den hoogſten trap van kennis, waartoe de Eros voert, het ſchoone zelf aanſchouwd zal worden. Spinoza heeft het beperkte vermogen van het redelijke begrijpen ingezien. Zonder echter in een *ignorantia docta* zijn toevlucht te zoeken, heeft Spinoza in de intuïtie de nieuwe kennisbron gevonden, welke den geeſt uit zijn rationeele kluiſters verloſt heeft. In de *Ethica* wordt het beſtaan van God niet bewezen, maar apriori geſteld in een definitie, uit welke alle gevolgen, die uit de immanente Godsidee voortvloeien, ontwikkeld kunnen worden. De apodictiſche zekerheid, waarmede voor Spinoza de Godsidee gegeven is, wordt verſchaft door de intuïtie in een in den geeſt doorleefde werkelijkheid. In de *Ethica* is het vlakke rationalisme, waarvan Spinoza zich in de *Korte Verhandeling* nog niet had losgemaakt, overwonnen door het intuïtieve inzicht, hetwelk de voorſtellingen in haar universeelen ſamenhang als deel der metaphyſiſche eenheid doet kennen.

Beſchouwen wij nogmaals de zooeven genoemde denkrichtingen en trachten wij haar waarde te bepalen uit een oogpunt van conſequente doorvoering van haar principe. Alsdan kan worden vaſtgeſteld, dat het naturalisme, hetwelk in de empiriſche aanſchouwing zijn kennisgrond heeft, de voor een wereldbeſchouwing fundamenteele vraag naar een *prima cauſa* niet vermag te beantwoorden, daar immers empiriſche waarneming en een cauſale beſchouwingswijze nimmer tot een abſoluut einde kunnen voeren. Een wereldbeſchouwing, beruſtend op het geloof in de Openbaring, is genoodzaakt ter verklaring van den zin dier Openbaring een beroep te doen op 's menſchen verſtand als beſliſſende

inſtantie. Het rationalisme ziet zich geplaatst voor een tegenſtrijdigheid tuſſchen zijn verſtandelijk bewijzende methode eenerzijds en een onbewezen uitgangspunt anderzijds, welks grond niet met ſyllogistiſche logica kan worden bepaald. Het rationalisme is genoodzaakt tot een μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, het transrationeele. Het kriticisme, in methodiſche bezinning zijn uitgangspunt nemend, als ware deze een zelfſtandige denkwerkzaamheid, legt alzoo de kritiſche probleemſtelling aan deze beſchouwingswijze ten grondslag, welke probleemſtelling zelf evenwel niet op het kritiſch beginſel beruſten kan. Immers de principieele vraag naar de algemeene mogelijkheid van dingen en voorſtellingen, houdt het uiteraard onkritiſch geloof in, het criterium daarvoor in het individueele bewuſtzijn te vinden, hetwelk als kennistheoretiſch ſubject in de kritiſche vraagſtelling reeds is vervat en derhalve apriori geſteld wordt.

Zoo bevatten materialistiſch naturalisme, rationalisme, Openbaringsgeloof en kriticisme alle een beſliſſend moment, waarin het methodiſch principe, waarop deze beſchouwingswijzen beruſten, verlaten wordt. Alle deze denkrichtingen behoeven aanvulling met een principe, dat buiten haar methode ligt en ten opzichte daarvan als intuïtie is aan te merken, zonder dat deze kennisbron in de beſchouwingswijze zelve haar verklaring kan vinden.

Anders is het in het Spinozisme.

Geen methodiſche bezinning, waarbij het denken reflecteert over den te volgen weg van kennisverkrijging en de mogelijkheden van zijn vermogen peilt, voert tot den kennisgrond der intuïtie. Apriori en met apodictiſche zekerheid is de Godsidee in haar volle metaphyſiſche werkelijkheid door het intuïtief weten geſteld.

Hierbij moge ik U op een punt van fundamenteel belang voor het verſtaan van Spinoza's leer wijzen. Voor den pſychologiſchen beſchouwer is het de intuïtie, welke tot deze Godsidee gevoerd heeft. Voor den ſpinoziſt zelf echter is de intuïtie als kennisbron afgeleid uit dit metaphyſiſch uitgangspunt. Deze metaphyſiſche fundeering van Spinoza's kennisleer geeft aan het Spinozisme

een principieele zuiverheid, zooals in geen andere beſchouwingswijze wordt aangetroffen. Voorzoover de geeſt zelf deel heeft aan de eeuwigheid is hij de oorzaak der intuïtie als het vermogen de eeuwigheid te ervaren: de beſchouwing der dingen *ſub ſpecie aeternitatis*, een aprioriſtiſch inzicht in den ſamenhang van voorſtellingen en dingen tot een abſolute eenheid.

In de conſequente doorvoering harer principes geeft de leer van Spinoza een voor alle tijden geldend voorbeeld van een beſchouwingswijze, waarin het ſupra-rationeele met het rationeele tot een harmoniſch geheel zijn gebracht. Hiermede komt aan het Spinozisme onvergankelijke waarde toe. De menſch ſtreeft niet alleen naar bevrediging van de eiſchen des verſtands, maar evenzeer van die van het gemoed. Aan beide komt het Spinozisme tegemoet, twee fundamenteele denkrichtingen vereenigend: het Platonisme en de Ariſtoteliſche leer. Plato, wiens op ſyntheſe aangelegde geeſt de werkelijkheid der ideeën ſchiep, gaat van de metaphyſiſche realiteit uit. Ariſtoteles daarentegen analyſeert de gegeven voorſtellingen en leidt daaruit de bepalende vormen af, welke begrippen echter niet de realiteit der ideeën raken: intuïtie, intellectueele aanſchouwing eenerzijds, begripsdialectiek, rationalisme anderzijds.

In dit opzicht is het Spinozisme te ſtellen naaſt de Chriſtelijke theologie. In de Scholaſtiek heeft men de Ariſtoteliſche ſyllogiſtiek verbonden met de geopenbaarde waarheden des geloofs. Evenzoo voegt zich in het Spinozisme de ſtrenge logica der geometriſche methode naaſt het intuïtief aanſchouwde uitgangspunt der goddelijke Al-eenheid, dat ſlechts als myſtiek beleven realiteit en waarde heeft. Neemt de Scholaſtiek een transcendente Godsidee aan en aanvaardt zij de bijbelſche Overlevering als de gegeven waarheid, het Spinozisme gaat van een immanente Godsidee uit, welke rationeel ontwikkeld wordt. Verwantſchap en tegenſtelling tuſſchen de Chriſtelijke theologie en het Spinozisme kunnen aldus worden uitgedrukt: beide zijn theocentriſche wereldbeſchouwingen, de eene transcendent, de andere immanent gericht, de eerſte de autoriteit der overgeleverde Openbaring aanvaardend, de laatſte ſlechts die der Rede, heteronomie tegenover autonomie.

Deze beide inſtellingen des geeſtes zijn elk aan haar eigen voorwaarden gebonden.

De goddelijke transcendentie brengt mede, dat ſubject en object van religieuſen drang geſcheiden worden opgevat, hetgeen een ſtreven naar vereeniging in zich ſluit, alsmede de vorming van een voorſtelling van dit object. Daarom gaan goddelijke transcendentie en perſonalisme ſamen. Individualisme en een ſtrevende geeſt zijn de voorwaarden voor de vorming van een transcendente Godsidee en perſonaliſtiſche ſymbolen.

De immanente Godsidee wordt uit een andere geeſteshouding geboren. Zij beruſt op het ſtemmingsmoment van vereenzelviging van het ſubject van den religieuſen drang met de oneindige Al-eenheid. Waar de onderſcheiding van ſubject en object van dezen drang hierbij niet optreedt, is de vorming van een voorſtelling van het object uitgeſloten. Voorſtellingsvorming onderſtelt zelfbepaling van het voorſtellend ſubject, welke bij het myſtiek beleven, dat tot de immanente Godsidee voert, niet plaats vindt. Een overgave aan datgene, wat zich als overweldigende macht aan den geeſt opdringt, zonder voorſtelling, kritiek en zelfbepaling, zie hier de voorwaarde voor het beleven van de realiteit der immanente Godsidee, gelijk Goethe haar in de geloofsbekentenis, welke Fauſt aan Gretchen aflegt, vertolkt heeft.

Moge ik U thans op de waarde wijzen, welke het Spinozisme in het bijzonder voor onzen tijd heeft, voorzoover in deze beſchouwingswijze het metaphyſiſch bewuſtzijn, dat zich als de moderne tijdgeeſt doet kennen, tot uiting komt. Hoezeer ook de verſchillende levensgebieden zich van elkander afſcheiden en elk zijn eigen methodiſche en ſyſtematiſche behandeling vindt, toch worden alle deze uitingen van 's menſchen geeſt wezenlijk verbonden door het vigeerend metaphyſiſch vormprincipe, dat op haar den ſtempel van den tijdsſtijl drukt, zoowel in kunſt als in ſtaatkundige voorſtellingen, als onder een meer algemeen gezichtspunt in de philoſophie. De richtingslijn, welke in dezen geeſt des tijds te onderkennen valt, doet een overgang zien van transcendente naar immanente voorſtellingswijzen. Tot de 19de

eeuw heeft men veelal gebezigd een overwegend transcendente kennisleer, den grond van het wereldbeeld niet in, doch buiten het denken zoekend, waarin de voorſtelling door een extramentaal gegeven gewekt moeſt worden. Theïſtiſche en deïſtiſche Godsvoorſtellingen beruſten op deze transcendente beſchouwingswijzen. Sinds Kant, den komenden tijdgeeſt in zich voelende ontwaken, een formuleering van de nieuwe kennistheoretiſche grondslagen gegeven had, is een periode in 's menſchen geeſtesleven aangebroken, op welke het principe der Immanentie zijn ſtempel heeft gedrukt, al mogen de nieuwe denkrichtingen uiteenloopen van materialiſtiſch monisme tot metaphyſiſch idealisme. De Godsvoorſtelling, welke aan de immanente beſchouwingswijze verbonden is, onderſcheidt zich van het Theïsme en Deïsme door de opvatting van God als Idee, Beginſel.

Maar ook al komt aan Kant de eer toe een oplossing te hebben gegeven aan het kennisprobleem, waarin de Immanentiegedachte, waarvan de 19de eeuw en onze tijd vervuld zijn, tot uitdrukking komt, in Spinoza's leer heeft dit vormprincipe van den tijd zijn univerſeele metaphyſiſche uitwerking gevonden. In de metaphyſiſche Al-eenheidsleer, waarin de Godheid als het vormlooze oneindige, dat alles in zich omvat, als beginſel eener rationeele ontwikkeling van een wereldbeſchouwing wordt gedacht, voorts in de metaphyſiſch gefundeerde kennisleer, waardoor de conformitas tuſſchen idee en ding niet langer beruſt op reproductie van den geeſt, maar op de eenheid van beider oorſprong in de goddelijke Al-eenheid, tenslotte in een waarheidsbegrip, dat het kenmerk van een ware idee in haar zelf ligt zonder betrekking tot een object en in een autonome moraal, in alle deze wezensteekenen van het Spinozisme doet zich deze leer kennen als de beſchouwingswijze der Immanentie bij uitnemendheid. En hiermede is haar waarde voor onzen tijd, waarin het principe der Immanentie werkt, aangegeven. Geheel onjuiſt ware het in Spinoza's philoſophie de voleindiging te zien van de denkſyſtemen der Nieuwere Philoſophie. Veeleer ligt haar bijzondere beteekenis in haar onafhankelijkheid van het denken van den tijd, waarin haar ſchepper leefde.

Bij de erkenning van deze waarde van het Spinozisme is niet in de eerſte plaats te denken aan den vorm, waarin deze beſchouwingswijze is vervat. De geometriſche methode zal wel nimmer in ſtaat blijken te zijn de geeſtesinſtelling te richten op de myſtieke viſie, de onmisbare voorwaarde voor de waarachtig ſpinoziſtiſche wereldbeſchouwing; daartoe zijn veeleer vormen noodig, welke tot 's menſchen gemoed ſpreken, vormen, waarvan Angelus Sileſius en ook Goethe zich bediend hebben ten einde aan de myſtieke ſtemming uitdrukking te geven. En toch behoort de geometriſche methode met haar genetiſche definities en begripsontwikkeling tot het wezen van het Spinozisme. Immers op geen andere wijze kan het principe der Immanentie in volkomen zuiverheid worden ontwikkeld. Een kritiſche uiteenzetting of een beſchouwend betoog, gelijk in de *Korte Verhandeling* en de *Tractatus de intellectus emendatione* wordt aangetroffen, geeft geen apodictiſche zekerheid naar den vorm omtrent de laatſte gronden, welke der beſchouwingswijze tot fundament ſtrekken. Deze zekerheid wordt alleen daar gevonden, waar zonder reflexie en zintuigelijke waarneming de gedachte van een evident apriori gegeven is, vervat in door het intuïtief weten geſtelde definities, waaruit met de geometriſche methode het ſyſteem wordt afgeleid. De geometriſche methode is derhalve bij uitnemendheid geſchikt om een inzicht te geven in het wezen der immanente beſchouwingswijze, al kan zij de realiteit der immanente Godsidee nimmer tot het bewuſtzijn brengen.

Moge ik U nog met eenige woorden wijzen op de beteekenis van het Spinozisme voor onzen tijd op een levensgebied van praktiſchen aard: de ſtaatkundige voorſtellingen. Onder de ſtaatkundige voorſtellingen, welke in onzen tijd op den voorgrond treden, ſtaat in de eerſte plaats de democratiſche gedachte, een idee, welke in Spinoza's leer haar metaphyſiſchen grondſlag vindt, vrij van opportuniteit. Hieruit moge tevens nader blijken hoezeer de ſpinoziſtiſche beſchouwingswijze met het geeſtesleven van onzen tijd verband houdt, daar zij aan een idee, welke het ſtaatkundig beſtaan van de hedendaagſche menſchheid beheerſcht, haar principieelen grondslag kan geven.

De democratiſche gedachte is in de immanente beſchouwingswijze geworteld. Uit deze moniſtiſche denkwijs vloeit evenzeer een moniſtiſche ſtaatsleer voort, waarin de identiteit van Overheid en onderdanen wordt aanvaard. Voorts is uit het vrijheidsbegrip en den Eros der immanente beſchouwingswijze de idee van het rechtsbewuſtzijn voortgekomen, waarmede wordt aangeduid de in de democratiſche gemeenſchapsordening beſloten maatſtaf des rechts en ſtuwkracht ter verwezenlijking der ſociale ideeën. Op het immanente vrijheidsbegrip beruſt het rechtsbewuſtzijn als autonomie van den ſocialen plicht, op de immanente Erosgedachte als ſupra-individueel bewuſtzijn des rechts, als gemeenſchapsbewuſtzijn. Beide zijn wezenlijke beſtanddeelen der ſpinoziſtiſche beſchouwingswijze.

Het gloedvolle geeſtesvermogen, waarvoor Plato aan de menſchheid het Eros-ſymbool heeft geſchonken, doet in den menſch het beſef ontwaken van zijn innige relatie tot de metaphyſiſche ideeën, zoodat hij de realiteit dier ideeën in zich doorleeft. Streefde de platoniſche geeſt naar een gemeenſchap met transcendente ideeën, Spinoza's immanente Eros doet een luſtaffekt ontſtaan, dat met de gedachte van de wezenſeenheid van den menſch met de metaphyſiſche Al-eenheid optreedt. De liefde tot God — aldus Spinoza — wordt des te meer gewekt, hoe meer menſchen wij ons door denzelfden liefdeband met God verbonden voorſtellen. 's Menſchen ſtreven, gericht op de kenniſſe Gods, d. i. het inzicht in de Abſolute Eenheid, waaruit de hoogſte vorm van liefde en luſt voortvloeit, voert hierbij tot de voorſtelling eener gemeenſchap, welker leden onder het gezichtspunt der al-omvattende Godsidee met elkander wezenlijk verbonden worden gedacht.

Aan een uiteenzetting van de waarde van het Spinozisme voor onzen tijd zou niet mogen ontbreken de bepaling van het ſtandpunt dezer beſchouwingswijze ten opzichte van de gedachte der internationale gemeenſchapsordening. Hem, die nog niet is doorgedrongen in de ſpinoziſtiſche beſchouwingswijze en in haar ſteun zou willen zoeken voor deze waardevolle idee van het heden-

daagſch menſchdom, wacht diepe teleurſtelling. Immers uit de politiſche geſchriften van Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus* en *Tractatus Politicus* zal hem blijken, dat de wijsgeer een mechaniſche verbandsopvatting tuſſchen Staten huldigt, tengevolge waarvan een verbond en een verdrag ſlechts van kracht zijn, zoolang het eigenbelang der betrokken Staten er door gediend wordt. Hij hoede zich echter voor misverſtand. Deze beide geſchriften van Spinoza hebben veelal een praktiſch-politiſche ſtrekking, hetgeen de denker zelf aldus betoogt, dat, waar alle menſchen, de door de rede geleide, zoowel als anderen, een ſtaatsverband veſtigen, de verklaring en de grondslagen van zoodanig verband niet redelijk kunnen zijn. Uit de wijze echter, waarop in het voorgaande de idee der organiſche democratie in Spinoza's immanente Eros-gedachte gefundeerd werd, moge reeds gebleken zijn, dat in de ſpinoziſtiſche wereldbeſchouwing de voorſtelling van een de geheele menſchheid omvattend verband haar wezenlijken grond vindt. Geen hoop en vrees vormen een relatieven en tijdelijken band tuſſchen menſchen en volkeren, doch het gezamenlijk verbonden zijn in ſtreven naar Godskennis en-liefde maakt den metaphyſiſchen grondſlag voor een mundiale gemeenſchapsordening uit.

Naaſt de *Civitas Dei* van den heiligen Auguſtinus heeft zich een immanente Godsgemeenſchap gevoegd.

's-GRAVENHAGE J. H. CARP

BRITANNIA

LESSONS FROM SPINOZA

Hegel's well-known ſaying that to be a philoſopher a man muſt firſt be a Spinoziſt will be interpreted differently in each ſucceſſive period. One ſuch interpretation is attempted in the preſent paper — to this modeſt extent that I shall try to ſhew how Spinoza may be helpful to philoſophical thinking in face of the problems of the preſent time. It may be doubted whether this is the moſt reſpectful way of handling a great philoſopher; it is at any rate the only way open to me. To ſet out Spinoza's philoſophy in its proper relation with his contemporary thought, or to trace its direct or indirect influence upon ſubſequent philoſophy, requires a full-dress equipment of ſcholarſhip which I have no pretenſions to poſſess. The moſt that I can do is to indicate why and how he can teach us ſo much, and with bated breath to indicate the limitations of him. My concern is not with Spinoza as a hiſtorical figure but as a living one. If my treatment of him aſſumes a more perſonal tone than befits a graver and fuller valuation of ſo great a man, that is almoſt an inevitable reſult of the form of my undertaking.

The reaſon as it appears to me why Spinoza is ſo ſignificant to us at the preſent is becauſe he combines within one philoſophy the method and doctrine of naturalism with a profound ſenſe of religion and of the ſo-called values. I mean by naturalism not the mere habit of finding a place for man and his intereſts in a ſcheme of things which includes and ſtarts with phyſical nature. That method is common to all honeſt philoſophy. The diſtinctive feature of naturalism as the word is commonly underſtood is that the phyſical aſpect of things is pervaſive or that on one ſide of them they are all natural or even in that much misunderſtood expreſſion *mechanical*. Spinoza does juſtice to religion and morality on a ſyſtem which declares that everything, if it is alſo ani-

mated, is from one ſide of it extenſional, a mode of God under the attribute of extenſion. Now that a philoſophy ſhould find a place for God and goodness and truth, whatever its view of the nature of things, would not have been in Spinoza's time a matter of ſurpriſe; it would have been incredible that it ſhould not do ſo. In our day alſo fortunately, owing to the mere prevalence of the ſcientific habit, it has come to be realiſed that religion and morality, being facts of human life, demand their due place in any account of things. The notion which was for a tranſit time in the nineteenth century in the aſcendant, that religion is not a matter of concern for ſcience or philoſophy, is in process of obſolescence. But that religion or morality are poſſible upon a baſis of naturalism is ſtill doubted. They are ſometimes and perhaps very generally ſuppoſed to be quite peculiar features in the world, different by a whole diameter of being from phyſical facts. Not only, it is thought, has value no affinity with nature ſo that it ſhould be interpreted by nature, but it is believed on the contrary that nature muſt be interpreted by value. Spinoza is a living example to ſhow how needless is the fear that a phyſical world has no place for religion or beauty. It has even been held that Spinoza was not ſo much a philoſopher as that he inaugurated a new religious teaching. This propoſition is gravely open to doubt. But there is no doubt that if you are impregnated with the ſpirit of Spinoza religion and value are not degraded for you by their intimate relation with the modes of extenſion, but exalted. The word *naturalism* has come unfortunately to have a ſiniſter ſignificance becauſe from the particular prejudices of one period of nineteenth century ſcience, which was ſuppoſed, and ſuppoſed itſelf, to be engaged in a *conflict* with religion. Spinoza had uſed the method without prejudices and clears the word from an undeſerved ſtain.

The divorce between mind and matter which has led to the fancied antagonism of nature and mind is the reſult of a double abſtraction — an abſtract conception of matter and an equally abſtract conception of mind. Descartes and Newton and their

ſucceſſors are in the end reſponſible for the firſt, which has worked with such extraordinary ſuccess in phyſical ſcience that phyſical nature ſo underſtood has been ſuppoſed to be ſomething which exiſts in fact inſtead of being a convenience of ſcientific inquiry. No wonder that it has been thought that between phyſical nature and mind there is no highroad. A complexity of puſhes and pulls has no affinity with mind, ſo long as mind with correſponding abſtractness and unreality is conceived as an inſcrutable exiſtence altogether unfounded on matter, at moſt intervening as Descartes thought to guide its proceſſes. Both theſe misconceptions have been evaporating in the courſe of events by virtue of their own unreality. The material mechanical world is replaced by ſymbols which carry with them no prejudice; and it is long ſince the notion of a mind independent of the bodily organism ceaſed to be an orthodox doctrine. The truth is that in the popular ſenſe of mechanism, nothing in the world exiſts that can be called *mechanical*. There is in all material exiſtence an element congenial to mind and in all mind an element congenial to matter.

Spinoza ſaves us from theſe errors. A body is for him a complex of motion and reſt, but it is alſo animated in a certain ſenſe. Its mechanical character and its mental character are the two aſpects of mind and extenſion under which everything exiſts. Unless indeed a body is a human body it has not mind in the ſtrict ſenſe; nevertheless it has a certain ſort of *mind*, which is but its body expreſſed under another attribute.

Nowadays the affinity of phyſical bodies and mind is indicated by declaring all things in the world to be organic, differing only in their ſimplicity. A molecule is an organism as much as a tree, but a ſimpler one. This is how Mr. Whitehead puts the caſe in his *Science and the Modern World*. And recently has come General Smuts with his important book *Holism and Evolution*, and profeſſes to find in reality a fundamental principle which he calls *holism*, or the building of wholes. Both ways of ſpeaking come to the ſame thing. For the characteriſtic of an organism is that it conſtitutes not an aggregate but a whole with a unity of coope-

rative parts. Not even in the ſimpleſt idea we have, that of ſpace or rather ſpace-time, is there according to Mr. Whitehead ſingleness: there are no iſolated poſitions. Much more is the ſtructure of an atom an organic unity.

Spinoza does not work with the idea of organism, which belongs to the biological age of the nineteenth century and after, though it figured of courſe in Greek philoſophy. He works with mechanical ideas of motion and reſt. But each phyſical thing has its unifying mind, which is the idea or eſſence of its body, and is *objectivé*, or as we ſhould ſay in the reverſed modern uſage ſubjectively, the body, the other ſide of the ſhield of which body is one ſide. This is not the notion of organism but it ſupplies the correction of a purely mechanical conception of body, for the idea of body unifies or *holiſes* the body. But the conception of a whole is only definitely uſed by Spinoza of the univerſe as ſuch, which is God or Nature, the whole which on one ſide is God's attribute of extenſion and on the other his attribute of thought.

In inſiſting on the whole Spinoza prepares our mind for the recognition of organism when it arrives. At the ſame time it will not do to exaggerate Spinoza's proximity to our preſent organic conception of wholeness. For as has juſt been mentioned when he deals with particular things he does not ſpeak organically; and when he deals with the univerſe the whole is not an organism of parts, but an infinite of which particular things are limitations or negations. It is in fact the weakness of Spinoza's philoſophy that the parts do not conſpire in ſemi-independence towards a whole but on the contrary are ſubmerged in it; ſo that, real as they are, as we count reality, they are only appearances of the ultimate and alone real; and Mr. Bradley, though he worked without reference to Spinoza, did in fact repeat Spinoza's leſſon and perhaps ſuffers from the ſame defect.

Any attempt therefore to equate the cooperant wholes of the preſent day with Spinoza's totality of things would pervert the real meaning of both. And nevertheless if you come with a Spinoziſt frame of mind to a world like the preſent, which is

diſturbed about its phyſics but is filled ſince Darwin with biological and hiſtorical formulae, you will inevitably under the changed conditions fall into organiſation and *holism*. And this becauſe extenſion and mind are for Spinoza identical, and what applies to mind in the narrower ſenſe applies alſo to the lower phaſe of *mind* which is life and to whatever ſtage of *mind* may be lower ſtill than life.

Spinoza's equation of the human body and the human mind makes him at once forerun the pſychological doctrine of pſychophyſical parallelism, and ſuperſede it. In truth he agrees with it only thus far that for him as for the modern doctrine the phyſical and the mental ſeries do not act upon each other. So far each may be ſaid to proceed independently; but only ſo far and it is but a little way. But the real problem which pſychophyſical parallelism attempts to ſolve, or evade, for pſychology is ſolved by Spinoza by denying the ſeparateness of the two ſeries. They are the obverſe and the reverſe of one and the ſame thing. The ſeparateness of the two ſeries is a fiction, which may at one time have been thought uſeful for pſychology, but is a mere piece of abſtraction or of convenience of treatment. Spinoza's doctrine is not ſtrictly ſpeaking a pſychological doctrine at all[1]. Indeed it is not eaſy to ſee how Spinoza could be made to ſpeak of a ſeries of mental events in the ordinary phraſe of pſychology. For the ſeries of ideas which make up the connexion of the mind are not a new kind of events. They acquire their character of being events becauſe they are the other ſide of the extenſional ſeries. Events occur in ſpace and time, and ideas only ſo occur in ſo far as they *are* the bodily affection to which we ſay they *correſpond*.

Spinoza's doctrine therefore ſuperſedes what may be regarded as its offſpring; and it leads directly on to the urgent problem with which we are faced nowadays in asking ourſelves what mind or conſciouſness or cognition or awareness is. The problem has

[1] In writing this paper I have, without always agreeing, found suggestion in Mr. Gebhardt's, *Was iſt Spinozismus?* the preface to his work *Spinoza von den feſten und ewigen Dingen*. Heidelberg, Winter, 1925.)

been raiſed in its acuteſt form by the Behaviourists for whom mind is nothing more than geſtures or bodily reactions and no concept of conſciouſness or awareness is needed. Theſe bodily reſponſes to things on the part of the human animal may I ſuppoſe be taken to include the neural reactions, of which Spinoza I believe does not ſpeak. Now in many reſpects Spinoza comes very near to behaviourism. The mental process he ſays is the idea of the bodily affection. When any mental or bodily process *involves* a foreign body he ſays that our knowing of that body tells us more of the nature of the knowing body than of the body known. I do not know whether behaviourism would accept this ſtatement. At any rate it is quite conſiſtent with the belief entertained by many beſides myſelf that knowing a foreign thing is a conative reſponſe to that thing and that in the reſponſe the thing is revealed to the knower. In other words that we get awareness of external things through the acts which they provoke from us, and that there is nothing more in the knowing ſituation than ſuch a reſponſe of the human body (or mind) to ſome foreign body which excites it; eg we are aware of a blue colour becauſe the blue patch acting on our retina affects it and makes us turn the eyes towards it and the blue patch is then there along with the eye, which affected by blue in a ſpecific way makes this ſpecific reſponſe. The ſeer has then the revelation of the blue. The queſtion then ariſes whether this is the whole account of the cognitive process. Is what we call awareness nothing but theſe bodily, including neural, reſponſes? Or are we to ſay that to have the cognitive or the awareness-relation to an object there muſt be on the ſide of the knowing body ſome feature which we muſt call the conſcious quality? Spinoza may be of help to us here. So far as his account of the relation of idea to body goes, it might well accord with the behaviouriſt ſcheme; the *mens* is but the *idea corporis;* a mental act is but the bodily affection *objectivé*. On the other hand beſides the *idea corporis* there is the *idea mentis* or *idea ideae*, which has the ſame relation to the idea as the idea has to the body. This ſeems to correſpond, obſcure as the topic

is, to what we call ſelf-conſciousness. Does or does not this imply that the bodily (or mental) process through which we apprehend things (objects in our ſenſe) is a condition of feeling, conſciousness or awareness, over and above the mere relation of itſelf to the object of which we are aware? Is not in other words the condition of the human *mens* different in this reſpect from that of the plant *mens*? I believe this to be a problem of importance which a ſtudy of Spinoza may lead us to answer one way or the other.

So much then for ſome of the ways in which Spinoza is ſignificant becauſe of his fundamental doctrine that mind and extenſion are two different attributes of the ſame God and complete in themſelves and co-extenſive with one another. When we come to his doctrine of extenſion itſelf, the tale muſt be different. It has often been obſerved that in our preſent thought upon phyſics we have returned to the ſpirit of the ſeventeenth century and are nearer to that than to the eighteenth or nineteenth. We have learned again with pains what to Descartes and Spinoza and Leibniz ſeemed to admit no queſtion that the infinite is prior in fact and conception to the finite; that the infinite is the poſitive and the finite the negative notion; that the infinite is not the indefinite enlargement of the finite, but the finite a negation of infinitude: *omnis determinatio eſt negatio*. Even Kant, ſo cloſely allied as he is to Locke and Hume, failed to overcome the eighteenth century prejudice. The mathematicians have arrived independently at the notion of Spinoza and Descartes. They have in addition by a great effort of intellect eſtabliſhed the analyſis of the ſtill more difficult notion of the continuous, in which I think they had no ſeventeenth century forerunners.

But Spinoza ſharing the true conception of infinity fails us in his account of the world of extenſion. It was left for our time to discover that the world is a world not of extenſion or of extenſion and motion but of events. Spinoza diſtinguiſhes duration as a whole (itſelf diſtinguiſhable from eternity) from the time by which we meaſure it in our feeble imaginations; juſt as he di-

ſtinguiſhes ſpace as an attribute from the figures by which we limit it. But he had not arrived and he could not arrive at the intrinſic union of ſpace and time with one another; ſo that either of them is an abſtraction (however uſeful or neceſſary) apart from the other. Elſewhere[1] I have made ſome attempt to shew what a difference it muſt make to Spinoza's whole doctrine, if we aſſign to time the place due to it of one of the divine attributes. It would do away with the vexed notion of the infinite number of the attributes, but would displace mind from that pre-eminence.

One concluſion however we may note. The ſpirit of Spinoza gives no help to thoſe who would treat ſpace and time in Kantian fashion as mental methods of enviſaging a world which in its reality is neither. The attributes for Spinoza are not mental conſtructions but the ways under which the intellect apprehends the reality of God, and they have their ſource in God and not in our intellect.

A further note may be allowed me in paſſing from the ſubject. Spinoza diſtinguiſhes from *transcendental terms* or the moſt comprehenſive generaliſations, like being, thing, ſomething, the *common notions* (*notiones communes*) which are the properties which all things ſhare in common. Theſe have always been ſomething of a myſtery. But they ſurely correſpond to the categories, in the Kantian ſenſe though not as interpreted by Kant, the pervaſive conſtituents of things. If we ſubſtitute for Spinoza's ſpace the preſent conception of ſpace-time, is it not reaſonable to ſuppoſe that they are the fundamental or intrinſic properties of ſpace-time and that they belong to all things and are common notions becauſe perhaps all things muſt be regarded, not as Spinoza thought as complexes of reſt and motion, but as complexes of events or ſpace-time?

Such are ſome of the main features of Spinoza's philoſophy which number him among the naturaliſts. The human mind through its identity with the body takes its place in the order of nature with other things. The treatment of phyſical nature as

[1] *Spinoza and Time* (Allen and Unwin. London. 1921).

complexes of motion and reſt is modern in ſpirit and only incompletely modern becauſe of its earlier date in the growth of phyſical ſcience. And yet this naturaliſtic world is full of God and has no meaning or exiſtence apart from him. How far it ſupplies a ſatisfactory religion is a queſtion to be conſidered, for it is poſſible to be convinced of the reality of God and yet to have no religion. I defer for the moment this preſſing topic to ask firſt the uſefulness of Spinoza for a ſtudy of the values. Truth indeed ſtands with him upon a different footing from the values of goodness and beauty. For truth is not ſo much a value as the intuitive character of adequate ideas. Such an idea illuminates itſelf and carries with it its own aſſurance. But goodness and beauty are for Spinoza at once human inventions and embody perfection. Whether the beauty of art greatly intereſted the auſtere Jew it is difficult to ſay from his work; he ſays little of it except to declare it a human ſtandard of judgment like the good[1]. But the conduct of man is his main concern, and we are apt to forget under the influence of his metaphyſical ſplendour that his work is called *Ethics* and turns upon the concerns of man and culminates in the ideal of the free man. Now judgments of right and wrong are he ſays explicitly nothing but compariſons made by men with a pattern they ſet up; and he is anxious that ſuch notions ſhould not be applied to God. They obtain, he ſeems to be ſaying, in the world of men; they are not facts within the univerſe as ſuch, for which all that is is what it is, devil or ſaint, equally part of God. Now it is true that the making of ſuch judgments is itſelf a fact of nature, but what Spinoza rejects is that the whole ſhould be judged by the part. To conclude from this that right and wrong are not founded in things would be contrary to the whole tenour of his teaching. Standards of right are made by men in judging one another and they are relative to the varying conditions of men; but they are not therefore

[1] In Pt. I, Appendix he points out that we call things beautiful because the sight of them conduces to health, and so on. This is said however not to indicate that beauty is founded upon the nature of things, but how variable it is and relative to us.

capricious but on the contrary well-baſed in that particular limited nature which is human.

I cannot remember the uſe of the word value by Spinoza at all. What correſponds to it in him is *virtus*, valour in the Latin ſenſe of that word. And man's *virtus* is found, both in the private life of the individual and the public life of ſtates, in the full exerciſe of his rational nature. That nature teaches him to join with his fellows in the common life of ſociety, knowing man to be not a wolf to man but a god. Reaſon acting ſpeculatively ſhews that man is moſt a man when he has adequate knowledge and acts and not when he has confuſed knowledge and ſuffers. It proclaims the ſupremacy of action from ſelf over paſſive ſubjection to outſide provocations; and points the road to freedom. By ſuch attainment man realiſes his eſſence and is more perfect as a man.

Spinoza thus accounts for value upon his naturaliſtic baſis as value can and muſt be accounted for at all. Right and wrong are man-made inſtitutions but not for that reaſon conventional or artificial. Right repreſents human nature at its beſt. The habit of regarding value as ſomething transcending empirical human nature and, in the worſe habit grown nowadays ſo prevalent, as ſomething too precious to need or bear analyſis, ariſes from the mistake of confuſing practice and reflection upon it. The values are precious or even ſacred; but their practical importance is no plea againſt examining them with the ſame curioſity of underſtanding their nature as is employed in underſtanding infra-human nature. They do not loſe their preciousness from ſuch underſtanding. On the contrary by being regarded as ſatisfactions of human nature, as the reſponſe to man's needs they become enhanced in ſignificance by being ſet in relation to their proper conditions in man's nature. Moreover, with our preſent mind, they or at leaſt moral values fall into place as an inſtance of a more fundamental principle in living things, by which the relatively permanent exhibits its fitness in competition with other types. Every ſuccessful type in the organic world is, in an ex-

tended ſenſe of the word, *right* in compariſon with types which fail to maintain themſelves againſt it. When the competition is between types which are ſelfconscious the ſuitable type of life condemns the unſuitable one as bad or wrong. Value is thus not an iſolated phenomenon but has its analogues below the human level; and Darwinism is the natural hiſtory of value.

The defect of Spinoza in this matter is ſuggested by theſe remarks. What the true *virtue* of man is is discovered for Spinoza by reaſon and philoſophical reflection. It is a dictate of reaſon that man ſhould ſeek the common good; it is philoſophy which teaches that to be truly oneſelf one muſt have adequate knowledge and be free. A later naturalism would hold that the exiſtence of right is the discovery not of reaſon but of experiment; an expedient ſtruck out in the effort to *maximiſe* ſatisfactions, to ſatisfy the deſires of man in ſuch a way (to follow the old teaching of Adam Smith) as to ſatisfy the deſires or claims of one man ſo as to ſecure agreement with the deſires and claims of other men. Spinoza belonged to his own century and not to ours.

Spinoza's account of religion poſſeſſes ſimilar merits and ſimilar limitations to his account of moral value. It was ſaid above that it was poſſible to believe in God and yet not to have religion; for religion is an emotion and not merely an intellectual belief. Spinoza's belief in God is fundamental to his whole conception of ſcience; but he accounts alſo for the emotion of worship. It aſſumes two forms, one more ſuitable for daily uſe, the other the paſſionate fervour of the myſtic viſion. But both the homelier and the more exalted form reſt upon the ſame baſis. Love according to him is the emotion which we have when we regard an object as the cause of our joy, or pleaſure. Accordingly the homelier ſort of religion is described thus: *whatſoever we deſire and do of which we are the cauſe in ſo far as we have the idea of God or know God, I ſet down to religion*. It is to do our work as in the ſight of God and is not far from the colder and purely rationaliſt conception of Kant, that religion is to do our duties as the commands of God. But Spinoza's religion is warmer becauſe to

be aware of God under theſe conditions as the cauſe of our good which we get by right conduct is to feel an emotion towards God, however faint, which is wanting to the eighteenth century Kant. The more exalted form of religion is but the homelier form raiſed to a higher power. The free man refers all things to God, and his attitude towards God, clearly realiſed as the fountainhead of all exiſtence, is attended by a peculiar joy which is the intellectual love of God. It ariſes at a ſtage beyond mere ſcientific knowledge. There the mind with labour of thought ſeeks to penetrate the nature of things and to connect them with one another. Beyond ſcience and its labour comes the ſtage of intuition with its tranquillity of mind (*acquiescentia animi*) — *port after ſtormy ſeas*, but not the reſt of inertness. For the repoſe of intuition is active and not paſſive, not relaxation of the fibres of the mind but continued action which is without ſtrain becauſe the ſtrain has been outlived, comparable rather with that energy of reſt which Ariſtotle in a famous paſſage describes as conſtituting the life of God. It is the ſolution of every problem but alſo the active enjoyment of the problem ſolved. The myſtic abſorption in God is activity of ſelf-ſurrender. It is the ever-renewed fulfilling of the ſelf in ſelf-abnegation. At leaſt this is the higher or more poſitive type of myſtic communion. The rapture of this communion for Spinoza is the joyful recognition of God as the author of a man's ſelf. And hence his phraſe that the intellectual love of God is part of the love with which God loves himſelf, a phraſe which imputes to God in forgetful enthuſiasm a pleaſure which God could not feel, who being perfect cannot pass to a greater perfection — which is the definition of pleaſure. In truth the intellectual love of God is an emotion experienced under circumſtances in which the conditions of emotion are ſuspended.

I do not propoſe to enter upon the contraſt of pantheism and theism, or to raiſe the queſtion whether the God of Spinoza is any more worshipful in the end than any other pantheistic God, or, if only a theiſtic God can be worshipful (as I believe), what form he aſſumes and whether he precedes the world as its creator

or is its outcome looming before our religious and ſpeculative viſion. Theſe inquiries hardly fall within my ſcope in this paper. But one thing Spinoza has taught us, which is to look for God in the whole or in ſomething in which the whole univerſe we know is repreſented. This is a concluſion at which recent ſpeculations have arrived. Religion on this view would be in William James's words an uprush from within from the hidden levels of our being, and it is a reaſonable gloss upon this doctrine to ſuppoſe that this uprush of emotion is evoked by vague ſtimulus from the totality of things of which the *ſweet influences of the Pleiades* are a ſymbolic and remote portion; that, while we have no ſpecific organ of reſponſe to it, as we have in deſire to ſeize food or deſtroy an enemy, our whole make-up responds to theſe influences. There is a character in the world, call it by what name you will, Mr. Otto calls it the *numinous*, I prefer to call it deity, to which we reſpond in this fashion, ourſelves acting as a whole in responſe to the play upon us of this whole of which we are a part.

Now for Spinoza too the whole may be ſaid to have a new character or quality in diſtinction from its modes. For the whole is no mere aggregation or even organiſation of individual things but ſomething different from any one of them, of which they are negations or determinations, juſt as Space and Mind are qualitatively different from the individual figures or minds into which our imagination breaks them up; for they are infinite. The difference between Spinoza and ourſelves is this, that God's deity is for him the discovery of philoſophical reflection, or rather it is the discovery of reflection that we are the limitations of God. Whereas for the preſent age deity is an empirical fact given to us through the emotion which reveals to us the numinous or divine. For Spinoza the religious emotion is given through the knowledge of things which ſees them as having their being alone in God. This rational or intellectual apprehenſion catches fire and becomes the intellectual love of God. We ſhould rather ſay that the emotion of worship becomes the baſis of the ſpeculative analyſis which rationaliſes it; and we may ſuſpect with William

James that it is the preexiſting fervour in the religious breaſt of Spinoza which conceals from him the difficulty of accounting for religion as the emotion incident to adequate underſtanding of things.

Religion is one of the emotions, and it is this ſame rationaliſing of the emotions which is at once the ſtrength and the weakness of Spinoza's doctrine of the emotions in Parts III and IV of the *Ethics*. I do not propoſe to enter into the details of that conſummate expoſition. It is admittedly maſterly. It was taken over I underſtand by the great phyſiologiſt Johannes Mueller. A glance at Mr. Hoeffdings chapter on the feelings in his *Pſychology* is enough to ſhew how great its influence has been down to our own times. But before proceeding to comment on Spinoza's treatment in a ſingle example, I muſt firſt ſpeak of one of his moſt illuminating and perplexing conceptions, that of the *conatus*, a word beſt left in its Latin form.

I ſaid above that Spinoza did not work with biological conceptions, and yet the *conatus* would ſeem at firſt ſight to be eminently biological. It is that by which everything ſtrives to perſiſt (*perſeverare*) in its being and is expressly declared to be the eſſence of the thing. Extended to the whole univerſe, by a biologically-minded man, whether consciously derived from Spinoza or not, it appears in the philoſophy of another great thinker as the *élan vital* of Mr. Bergſon. Its illuminativeness comes from its being ſo nearly biological, as it were the formulation of inſtinct or impulſe or what the pſychologiſt now calls conation; its defects ariſe from its falling ſhort of the biological. In itſelf it is rather a metaphyſical conception, and from what ſource it may have been in part drawn, I do not know. What it does demonſtrate (particularly when it is identified with the eſſence of a thing) is that Spinoza's conception of the nature of anything (and of God himſelf) is in intention dynamical, however much obscured by the expreſſion of it. What was implied in Spinoza (*the actuoſa eſſentia* of God, for inſtance) becomes express and explicit in his ſucceſſor Leibniz. How illuminating Spinoza's uſe of the *conatus*

can be may be ſeen from the ſingle remark he makes about deſire (*cupiditas*) at the end of prop. ix of Pt. III that *we do not ſtrive for, wish, or ſeek or deſire anything becauſe it is good; but on the contrary we judge a thing to be good, becauſe we ſtrive for, wisk, ſeek and deſire it.* If only the implications of this ſtatement might have been extended to knowing itſelf, we ſhould have a truer verſion of the relation of knowing and doing than is generally current to day or than Spinoza himſelf has furnished.

The whole treatment of the feelings and emotions is founded upon the conception of the *conatus* in the three ſecondary conceptions of joy and ſorrow (that is pleaſure and pain) and deſire. To teſt its ſufficiency let us take the ſingle emotion of love, Spinoza's account of which is, the emotion we have when our pleaſure is attributed to an object as its cauſe. That consciousness is love. All the emotions are described upon this pattern. The description tells us ſomething which is true, and its total effect over the whole range of the derivation of the emotions is overpowering in its delight. Yet it remains a description and not the eſſence; and becauſe it is baſed upon cognitive apprehenſion or rationaliſation and is imperfectly biological. Inſtinct is expounded in terms of what is really known only through the inſtinct. The biologiſt would ſay that an object, a certain creature of the oppoſite ſexl for inſtance, provokes in us a neural diſturbance or excitement which iſſues in certain movements ending in the embrace of the object. Some have gone ſo far as to ſay that the emotion is nothing but the consciousness of theſe movements. But whether or not we regard theſe as ſecondary to the prior neural excitement, they are an integral part of the emotion. The unbiological Spinoza depreciates theſe movements. Yet all the life of mind we ſhould be juſtified in ſaying is a life of reaction (either in preſent perception or at a further remove in imagination) to ſurrounding objects. And it this relatively blind reaction which at once gives us emotion and makes us aware cognitively of the exciting object. This whole reactive process has its place taken in Spinoza by a process which goes on within the mind. Pleaſure is a tranſition

to a greater perfection — a propoſition comparable to Plato's return of the mind to its normal condition, or the more modern verſion, the reſtitution of equilibrium which has been diſturbed by the ſtimulus. No wonder that Spinoza's doctrine has been welcomed as an inſpiration by eminent pſychologiſts like Mr. Stout. Yet the tranſition is one which for Spinoza goes on within ideas. No amount of knowledge that an object is the cauſe of the pleaſure you feel will account for the peculiar flavour of that emotion, apart from the bodily repercuſſions of that emotion. This is what I meant by ſaying that while the *conatus* is ſo illuminating becauſe it is a great anticipation of inſtinct, ſo far as that conception could be anticipated on a metaphyſical method, it fails in the end becauſe it is not yet biological.

Accordingly, even though we remember that for Spinoza intellect and will are one, it ſeems to be true that in deriving feelings from the elementary principles of pleaſure and pain and *cupiditas* by the help of ideas, Spinoza inadequately recogniſes the variety and ſpecific character of the inſtincts with which feeling and emotion are linked. To ſay this is however quite compatible with admiration for the wealth of empirical detail over which the method is worked. Spinoza's ſenſe for fact is unbounded. And in this paper I have wished rather to inſiſt on his outſtanding merit of neglecting in his philoſophy no reality whether of human or phyſical nature. Owing to this merit it is that even if his ſpecial interpretation of detail (or even of principle) may not be accepted in full, his philoſophy remains a guide to ourſelves in the change of atmosphere which has taken place in science and philoſophy between our day and his.

MANCHESTER S. ALEXANDER

O VÝZNAMU SPINOZOVY FILOSOFIE.

Nerad bych, aby mezi těmi, kdo přijdou v den jubilea obětovat mánům neſmrtelného, či jak říká Schleiermacher, ſvětce Spinozy, ſcházel hlas českého člověka. Nemáme zvláštní nějaký vztah k velikému filoſofovi. Ale Spinoza náleží celému ſvětu, kloníme ſe před jeho velikoſtí a pokládáme za ſvou povinoſt ſí ji uvědomiti a pochopiti v jejím významu pro celek a v našem vlaſtním zájmu zhodnotiti.

V čem může záležeti velikoſt filoſofa? Při hodnocení vynikajícího zjevu v kterémkoli oboru kulturního tvoření a při odhadování duševní velikoſti uplatňují ſe tak četné momenty ſubjektivní a v takové míře, že ſama ſebou ſe vtírá otázka, zda jeſt vůbec nějaké měřítko objektivní, podle kterého by ſe dala ſvětová znamenitoſt za obecného ſouhlaſu ſtanoviti. Avšak muſí býti takové měřítko, poněvadž jſou zjevy, které ſi bezděčný anebo řekněme inſtinktivní obdiv celého ſvěta vynucují. Pak může takové měřítko záležeti pouze v něčem, co nepodléhá půſobnoſti ſubjektivních motivů a na co ſe můžeme dívati beze vší předpojatoſti. A to nemůže býti nic jiného než pozitivní výſledek půſobení a činoſti nějaké oſobnoſti, který znamená trvalý, ničím nenahraditelný ziſk pro kulturní ſnažení lidſtva, bez čeho ſi další pokrok nedovedeme myſliti a od čeho není myſtitelný krok nazpět.

Jſou takové vymoženoſti v různých oborech kulturního tvoření; o tom není pochybnoſti. Avšak filoſof — zdali ten může svým myšlením proſpěti lidſtvu na takovýto způſob? Ano, právě ſvým myšlením, ſvou ſpekulací, pokud zplodí ideu, která anticipuje vývoj; ideu, která může lidſtvu ſloužiti za direktivu jeho ſnahy po blaženém žití.

Taková idea předpokládá vyſtižení, pochopení, poznání zákonitoſti kosmického a ſpolečenskéhe dění — lhoſtejno jakou ceſtou toho bylo doſaženo. Takového něčeho jeſt ſchopen anebo řekněme, že k tomu je povolán pouze veliký duch, geniální duch.

Myšlenka takto pojatá je tudíž výrazem zákonité nutnosti a pokud jest anticipací proudu dějství, má záruku svého uskutečnění v sobě. Její původce jest jasnovidec a předvídá, co přijde; jeho volání mají ostatní lidé popřáti sluchu a jíti tam a tudy, kam ukazuje. A takové ideje poskytují jediné objektivní měřítko k odhadnutí velikosti a významu nějakého filosofa; nebot' jest to skuteěnost sama, která zkouší a pověřuje pravdivost filosofových myšlenek a která jasnovidného myslitele zvedá před očima ostatních lidí do výše, ku které smějí jen s úctou pozvedati svých zraků.

Ovšem jest k takovému poznání a k takovému pochopení významu nějakého myslitele třeba historické, abych tak řekl, perspektivy, totiž většího odstupu a větší vzdálenosti od jeho osoby, od doby a prostředí, v němž působil a tvořil — a to jest pro současníky věcí téměř nedosažitelnou. Je také úkaz pravidelně se opakující, že velikost bývá od současníků bud' přeceňována nebo nedoceňována; neporozumění, nepřátelství, strádání bývá údělem geniálních lidí. Vždyt' bojují proti předsudkům, zlobě a hlouposti a lidský život je příliš krátký, než aby stačil na zdolání tak zarputilého odpůrce. Teprve bližší nebo vzdálenější budoucnost přináší vítězství a zadostiučinění zneuznanému bojovníku za ideál.

Spinoza je klasický příklad toho všeho, co bylo o hodnocení velkých osobností právě řečeno; na něm to možno dopodrobna a přesvědčivě demonstrovati. Stačí poukázati na jeho životopis a na dějiny filosofického myšlení po něm až na naše doby. Jeho zjev zmohutněl za tuto dobu tak, že již stupňování nepřipouští, nemá-li se státi legendárním. Nyní je zřejmo, že jeho myšlenky jsou skutečné anticipace kulturního vývoje a obecným stává se přesvědčení, že musí být realisovány a že jest povinností k uskutečnění jejich přispívati.

Význam filosofie Spinozovy dá se nejlépe naznačiti, řekneme-li, že je moderní. Jeho myšlenky shodují se s duchem naší doby nejinak než myšlenky, které se rodí z dnešního kulturního prostředí. Jeho myšlenky objevují se ve vědeckých a filosofických dílech přítomnosti v té podobě, v jaké byly Spinozou prosloveny a pronikly celým vědeckým a filosofickým myšlením dneška. Neváhám

tvrditi, že jsme se v řešení základních problémů filosofických za Spinozu ani o krok nedostali, ba co více, že se za něho vůbec nedostaneme.

Problém jsoucna jest Spinozou rozřešen tak, že se jinak řešiti nedá, jen formulace řešení může býti jiná; a co rozřešiti nedovedl, to nerozřešíme ani my ani ti po nás. Spinozův metafysický monism, a fenomenální dualism, k němuž se dostaneme, když spinozovský dualism atributů oprostíme od racionalistického názvosloví, jest posledním slovem v ontologii a berou s ním za vděk nejpřednější zástupci pozitivismu jakož i idealismu nové doby.

Pozitivisté tvrdí nepoznatelnost transcendentna a s ním také absolutna vůbec; idealisté, kteří se domnívají, že bez poznání transcendetna člověku nelze se obejíti, spřátelují se volky nevolky s jeho nepoznatelností cestou rozumovou a bud' hledí se dostati jinou cestou do zaslíbené země transcendentna anebo se přece odvažují rozumových metafysických konstrukcí, které však nevydávají již za vědecké pravdy a nechají platiti za pouhé ač nezbytné hypotesy. Oběma Spinoza něco poskytuje, oba směry najdou v něm oporu.

Jest zajisté pravdou nepopíratelnou, že existuje něco a že toto něco jest našemu vědomí — Spinoza říká: našemu rozumu, intellectus — přítomno či dáno dvojím způsobem: jako fysické a psychické. To je jádro spinozovského monismu a tak to vyslovil ponejprv a pro všecky časy Spinoza. Zároveň je tím oddělena skutečnost absolutní od skutečnosti relativní (fenomenální) a naznačena nepoznatelnost absolutního skutečna. Spinoza sice pokouší se absolutno, substanci vymeziti; avšak činí to negativními znaky, které jak známo nic nevymezují. A tak zůstává jen jediný poznatek absolutna se týkající: zákonitost, která jest rozumovému poznání dostupna. Determinism kosmického dění, determinism lidského činění — který se stanoviska náboženství zjeveného zve se vůlí božskou a se stanoviska prostého rozumu osudem, je základní myšlenka spinozismu, jenž zároveň určuje charakter moderní filosofie a vývoj náboženský pro nejbližší budoucnost.

Nebot' bezprostřední důsledek determinismu na poli nábožens-

kém jeſt panteiſm. Krásně a vhodně vyjádřil to Goethe: *denn da iſt Notwendigkeit — da iſt Gott.* Ovšem nikoli oſobný bůh židovſko-chřeſt'anského monoteiſmu, nýbrž neoſobný bůh, bůh jakožto *deus in rebus*, bůh jakožto příroda. A to jeſt právě největší zisk, který přineſla ſpinozovſká filoſofie ke blahu lidſtva.

Může-liž někdo pochybovati, že idea neoſobného boha ſtojí výše než předſtava boha oſobního? a že výroj povede nutně od této k oné tak jako již vedl v orientě od brahmaniſmu k buddhismu? Je doſti známek, zě i v židovſtvu a křeſt'anſtví roſte tendence v tomto ſmeru značnou intenſitou. Ovšem nikoli v katolicismu, který již ve ſcholaſtice papežſkou mocí a ohebným tomismem nebeſpečenſtví panteismu ſe ſhoſtil, ale v proteſtantismu, kde ſe rokladná účinoſt rozumové ſkepſe žádným ortodoksním dogmatem zažehnati nedá. A komu to nepoſtačí, ten ſe muſi dat přeſvědčiti způſobem jiným.

Jiſtě nepopře, že myšlenka zatížená vnitřním ſporem nemůže ſloužiti ani jednotlivci ani ſpolečenskému celku za základ životní prakſe a že neúſpěch ſnahy ſebezáchovné a ſnahy po blaženoſti kategoricky je donutí vzdáti ſe myšlenky takové, hledati jinou orientaci v přírodním a ſpolečenském proſtředí a jiným poznáním určiti ſvůj poměr k oſtatnímu ſvětu.

Připuſtí také zajiſté, že odſtranění ſporu je vlaſtní podſtatou citu pravdy a vlaſtní vzpružinon všeho vědeckého a kulturního pokroku. Avšak pojem oſobního boha, jenž jeſt základnou celého názoru na ſvět pro maſu nábožensky cítící, na němž ſpočívá veškera ſpolečenská organizace a veskeren ſpolečenský řád, — tento pojem jeſt rozeklán nevyhojitelným ſporem. Je třeba jen vzpomenouti problému „stvoření z ničeho", aby neudržitelnoſt tohoto ponětí vyſvitla nad ſlunce jaſněji. Muſí tedy tato předſtava býti odſtraněna vzájmu pravdy a vzájmu lidſtva marně toužícího po ſpravedlivé úpravě ſpolečenských poměrů, a ſ ní všechno, co na ní v ſociálním životě záviſí. A to lepší, čím může býti ihned nahražena aniž by tím náboženſtví bylo dotčeno ve ſvém významu pro člověka, jeſt právě panteism, ſe ſvou předſtavou boha neoſobního. Dále nechci tuto myšlenku rozpřádati; důſledky tohoto ſtavu

věcí jsou očividné a pro zhodnocení spinozovské filosofie vyplývá z toho jakési plus, které staví ji vysoko nad běžné pojmové konstrukce světového názoru a činí vydatným fermentem sociálního života.

Dnes je ze všech stran slyšeti volání po novém náboženství. Pokud je to míněno upřímně a ještliže opravdu aspoň pro nejbližší budouenost, jest nezbytno míti náboženství, hle Spinozu, hlasatele nového náboženství, nového spasitele. Spinoza panteism ovšem nevynašel, to je s dostatek známo; ale on k němu dospěl vlastním myšlenkovým vývojem za okolností, které z něho činí mezník náboženského vývoje. Při tom zdá se mi, jest velikého významu Spinozův židovský původ. Myslím, že právě tato okolnost vrhá zvláštní světlo na celý předchozí výnoj náboženský jakož i na poměr židovství a křest'anství.

Ze Spinozova individuálního růstu, zdá se mi, vysvitá s velikou pravdepodobností, že pokrok židovství k panteismu byl nikoli přerušen vznikem křest'anství, ale pouze zdržen a že teprve Spinoza dokonal to, co Ježíš započal a načem ztroskotal. Jest dosti důvodů, abychom se směli domnívati, že naplnění a opravení starého zákona, které podnikl Ježíš, stalo se ve smyslu panteistickém. Právě nejdůležitější a nejzáhadnější místa evangelií, týkajíci se samé podstaty jsoucna, nabývají teprv panteistickou interpretací srozumitelný smysl. Ostatně jest docela pochopitelno a je to již dějepisně zjištěno, proč a jak nové učení bylo opět stlačeno a vměstknáno do začarovaného kruhu představy boha osobního, o čemž se tu nechci dále šířiti.

Ale v židovstvu se vývojový proces nezastavil, šel pomalu svou vahou dále, až vyvreholil v Spinozově monismu, když tento se mohl objeviti za okolností, v nichž nemusel kacíře stihnouti osud Ježíšův a když nové učení panteistické neoctlo se tváří v tvář tak mocným činitelům sociálním, které způsobily obměnu původního učení Ježíšova v kompromisní, polyteisticky zabarvený kult boha osobního, jaký až dosud drží v zajetí velkou část lidstva.

Spinozou dosáhl náboženský vývoj židovského národa svého vrcholu. Jak a zdali půjde tím směrem dále, nechci prorokovati.

Neznám vnitřní vzpružiny židovské duše tak dalece, abych mohl rozhodnouti, zdali je myſlitelné a možné židovſtví pokrokové, nacionální ale náboženských, ſpecificky židovských předſtav oproštěné. Není-li, — pak bydom měli v židovſtví analogon katolicismu a muſeli bychom ſe domnívati, že kráčí ſtejné budouenoſti vſtříc.

To však ſe mi zdá jiſtým, že Spinoza teprv dal pravý ſmysl ekſiſtenci a podivuhodně odolné ſíle národa židovského po rozptýlení do celého ſvěta. Židovský národ muſel býti ve ſvé ſamobytnoſti zachován, aby vydal ſvětu Spinozu.

PRAHA FRANT. KREJČÍ

ÜBER DIE BEDEUTUNG DER SPINOZISTISCHEN PHILOSOPHIE.

Ich möchte unter denjenigen, die am Jubiläumstage kommen werden um den Manen des unſterblichen Spinoza — *des heiligen, verſtoßenen Spinoza*, ſagte Schleiermacher — zu opfern, die tſchechiſche Stimme nicht vermiſſen. Es gibt in unſerem Verhältnis zu dem großen Philoſophen nichts Exzeptionelles, nichts Eigenartiges. Aber Spinoza gehört der ganzen Welt, wir beugen uns vor ſeiner Geiſtesgröße und wir betrachten es für unſere Pflicht, uns das zu Bewußtſein zu bringen, und dieſe Größe in ihrer Bedeutung für das Ganze zu begreifen und für unſer eigenes Intereſſe zu verwerten.

Worin kann die Größe eines Philoſophen beſtehen? Bei der Würdigung einer hervorragenden Erſcheinung auf beliebigem Gebiete des kulturellen Schaffens und beim Abſchätzen der Geiſtesgröße machen ſich ſo viele ſubjektiven Momente geltend, daß ſich unwillkürlich die Frage aufdrängt, ob es überhaupt einen objektiven Maßſtab gebe, nach welchem die Weltberühmtheit unter allgemeiner Zuſtimmung ſtatuiert werden könnte. Aber es muß einen ſolchen Maßſtab geben, denn es ſind Erſcheinungen da, welche die Bewunderung der ganzen Welt unwillkürlich oder ſagen wir inſtinktiv erzwingen. Dann kann er aber nur in Etwas beſtehen, was dem Einfluſſe der ſubjektiven Gefühlsmomente entzogen iſt und was man unvoreingenommen betrachten kann. Und das iſt einzig und allein das poſitive Reſultat des Wirkens und Schaffens irgend einer Perſönlichkeit, welches einen bleibenden unerſetzbaren Gewinn für das kulturelle Streben der Menſchheit bedeutet, was man von der weiter fortſchreitenden Entwicklung nicht hinwegdenken kann und wovon ein Rückſchritt nicht mehr möglich iſt. Daß es ſolche Errungenſchaften auf verſchiedenen Gebieten des kul-

turellen Schaffens gibt, ist wohl zweifellos. Aber ein Philosoph — kann der auf solche Weise der Menschheit durch sein Denken nützlich sein? Ja, eben durch sein Denken, durch seine Spekulation, insofern er eine Idee hervorbringt, welche die Entwicklung antizipiert, eine Idee, welche der Menschheit als Wegweiser dienen kann in ihrem Streben nach Glückseligkeit. Eine solche Idee setzt die Ergründung, das Erfassen, das Begreifen der Gesetzmäßigkeit des kosmischen und gesellschaftlichen Geschehens voraus — gleichgültig auf welchen Wegen das zustande gebracht worden ist —, und zu etwas solchem ist nur ein großer Geist, ein genialer Geist befähigt — oder besser gesagt — berufen.

Die so gefaßte Idee ist also ein Ausdruck der gesetzmäßigen Notwendigkeit, und insoferne durch dieselbe der Gang der Geschehnisse antizipiert ist, trägt sie die Bürgschaft ihrer Realisierung in sich. Ihr Urheber ist Hellseher und sieht die kommenden Dinge voraus; seinem Rufe sollen die Übrigen folgen, seinem Rufe sollen sie ihr Gehör nicht verschließen. Und solche Ideen ergeben den einzigen objektiven Maßstab, nach welchem die Größe und Bedeutung eines Philosophen ermessen werden kann; denn es ist die Wirklichkeit selbst, welche die Wahrheit der philosophischen Gedanken überprüft und den hellsehenden Philosophen vor den Augen der übrigen Menschen in die Sphäre der ehrerbietigen Größe erhebt. Natürlich ist zu solcher Erkenntnis und zu solchem Begreifen der Bedeutung eines Denkers eine sozusagen historische Perspektive notwendig, nämlich ein größerer Abstand, größere Entfernung von seiner Person, von der Zeit und von dem Milieu seiner unmittelbaren Wirkung — und das ist für die Zeitgenossen fast ein Ding der Unmöglichkeit. Es ist auch eine regelmäßig wiederkehrende Erscheinung, daß die Größe von den Zeitgenossen über- oder unterschätzt wird: Unverständnis, Feindschaft, Entbehrung pflegt das Los der genialen Menschen zu sein. Sie kämpfen ja gegen Vorurteile, Bosheit und Dummheit und das menschliche Leben ist zu kurz zur vollständigen Bewältigung des tückischen Gegners. Erst die mehr oder weniger ferne Zukunft bringt den Sieg und dem verkannten Verfechter der Idee Genugtuung.

Spinoza ist ein klassisches Beispiel, an welchem alles das über die Würdigung der großen Männer eben Gesagte überzeugend demonstriert werden kann. Es genügt, auf seine Lebensgeschichte und auf die Geschichte der Philosophie seit seinem Ableben bis auf unsere Zeit hinzuweisen. Seine Persönlichkeit ist während dieser Zeit zu einer Größe herangewachsen, welche wohl keine weitere Steigerung zuläßt, soll sie nicht legendarisch werden. Wir sehen jetzt deutlich, daß seine Ideen wirkliche Antizipationen der kulturellen Entwicklung waren und die Überzeugung wird immer allgemeiner, daß sie realisiert werden müssen und daß es unsere Pflicht ist, dazu beizutragen.

Die Bedeutung der Philoſophie Spinozas läßt ſich nicht beſſer andeuten, als wenn wir ſagen, daß ſie durchaus modern iſt. Seine Gedanken paſſen zu dem Geiſte unſerer Zeit gerade ſo, als die Gedanken, welche heute aus dem jetzigen kulturellen Milieu emporwachſen. Seine Gedanken kehren in den wiſſenſchaftlichen und philoſophiſchen Werken der Gegenwart ſo wieder, wie ſie Spinoza ausgeſprochen, ſie ſind Gemeingut geworden und haben das geſamte wiſſenſchaftliche und philoſophiſche Denken durchdrungen. Und ich wage die Behauptung, daß wir in der Löſung der prinzipiellen philoſophiſchen Fragen über Spinoza nicht hinausgekommen ſind und noch mehr, daß wir über ihn nicht hinauskommen werden.

Das Seinsproblem hat Spinoza ſo gelöſt, wie es anders nicht gelöſt werden kann, nur die Formulierung kann ſich ändern; und was er nicht zu löſen vermochte, das wird niemand löſen. Spinozas metaphyſiſcher Monismus und der phänomenale Dualismus, welchen wir erhalten, wenn wir die ſpinoziſtiſchen Attribute der rationaliſtiſchen Nomenklatur entkleiden, iſt in der Ontologie das letzte Wort und mit ihm begnügen ſich die vornehmſten Repräſentanten des Poſitivismus ſowie des Idealismus der Neuzeit. Die Poſitiviſten behaupten die Unerkennbarkeit des Transzendenten und ſomit auch des Abſoluten überhaupt; die Idealiſten, welche glauben, der Erkenntnis des Transzendenten nicht entbehren zu können, befreunden ſich nolens volens mit der Unerkennbarkeit desſelben durch den Verſtand und ſuchen entweder einen anderen Weg in das gelobte Land oder entſchließen ſich zu hypothetiſchen metaphyſiſchen Konſtruktionen, welche ſie aber nicht für wiſſenſchaftliche Wahrheiten zu erklären wagen. Beiden hat Spinoza vorgearbeitet, beide finden in ſeinem Monismus ihre Stütze.

Es iſt wohl unumſtößliche Wahrheit, daß Etwas exiſtiert und daß dieſes Etwas unſerem Bewußtſein (Spinoza ſagt unſerem Erkenntnisvermögen — *intellectus*) auf doppelte Weiſe gegeben iſt, als Phyſiſches und Pſychiſches. Das iſt der Kern des ſpinoziſtiſchen Monismus und ſo hat es zuerſt und für alle Zeiten Spinoza ausgeſprochen. Zugleich iſt dadurch die abſolute Wirklichkeit von der relativen (phänomenalen) geſchieden und die Unerkennbarkeit der abſoluten angedeutet. Spinoza ſucht zwar das Abſolute, die Subſtanz zu definieren; aber er tut das durch negative Begriffe, was bekanntlich keine Definition iſt. Somit bleibt nur ein einziges Erkenntnisdatum von dem Abſoluten für Spinoza übrig: die Geſetzmäßigkeit — welche unſerem Erkennen zugänglich iſt. Determinismus des kosmiſchen Geſchehens, Determinismus der menſchlichen Handlung — welcher vom Standpunkte der Offenbarungsreligionen als göttlicher Wille und vom Standpunkte des gemeinen Verſtandes als Schickſal bezeichnet wird, iſt der Grundgedanke des Spinozismus, welcher zugleich den Charakter der modernen Philoſophie und die Religionsentwicklung bis auf weiteres beſtimmt.

Denn die unmittelbare Konſequenz des Determinismus auf dem religiöſen Gebiete iſt der Pantheismus. Sehr ſchön und paſſend hat es Goethe ausgedrückt: *denn da iſt Notwendigkeit — da iſt Gott.* Natürlich nicht der perſönliche Gott des jüdiſch-chriſtlichen Monotheismus, ſondern der unperſönliche Gott, Gott als *deus in rebus*, als *natura*. Und dies iſt eben der größte Gewinn, den die ſpinoziſtiſche Philoſophie für das Wohl der Menſchheit gebracht hat. Kann denn Jemand bezweifeln, daß die Idee des unperſönlichen Gottes höher ſtehe als die eines perſönlichen? Und daß die Entwicklung notwendig von dieſer zu jener führen wird, ſo wie ſie im Orient vom Brahminismus zum Buddhismus geführt hat? Es gibt Anzeichen, daß auch im Judentum und Chriſtentum die Tendenz in dieſer Richtung recht intenſiv ſich äußert. Zwar nicht im Katholizismus, der ſchon in der Scholaſtik die pantheiſtiſche Gefahr durch päpſtliches Machtwort und durch den geſchmeidigen Thomismus überwunden hat; aber im Proteſtantismus, wo der zerſetzenden Kraft der Verſtandesſkepſis durch kein orthodoxes Dogma Halt geboten werden kann. Und wem das nicht genügt, der wird ſich auf andere Weiſe überzeugen laſſen müſſen. Sicherlich wird er nicht beſtreiten, daß ein mit innerem Widerſpruch behafteter Gedanke unmöglich weder von dem Einzelnen noch von der Geſamtheit als Grundlage ihrer Lebenspraxis beibehalten werden kann und daß ſie durch Mißerfolge ihres Strebens nach Glückſeligkeit kategoriſch gezwungen werden, eine andere Orientierung gegenüber dem natürlichen und geſellſchaftlichen Milieu durch beſſere Erkenntnis der beiderſeitigen Verhältniſſe zu ſuchen. Er wird auch zugeben, daß die Beſeitigung des Widerſpruches das eigentliche Weſen des Wahrheitstriebes ausmacht und das primum agens alles wiſſenſchaftlichen und kulturellen Fortſchrittes bildet.

Nun ist der Begriff eines perſönlichen Gottes, der die Grundlage der ganzen Weltanſchauung einer religiös geſinnten Maſſe bildet, auf welcher die geſamte Organiſation und geſellſchaftliche Ordnung eines ſozialen Ganzen beruht, durch unheilbaren Widerſpruch zerklüftet. Man braucht blos auf das Problem der Schöpfung aus Nichts hinzuweiſen, und die Unhaltbarkeit dieſer Vorſtellung tritt ſonnenklar vor die Augen. Dieſe Vorſtellung muß alſo im Intereſſe der vergeblich nach ſozialer Gerechtigkeit lechzenden Menſchheit beſeitigt werden und mit ihr alles, was im ſozialen Leben durch ſie bedingt iſt. Und das beſſere, was ſie erſetzen kann, ohne zugleich die Religion zu beſeitigen, iſt nur der Pantheismus mit ſeiner Vorſtellung des unperſönlichen Gottes.

Weiter will ich dieſen Gedanken nicht verfolgen, die Konſequenzen dieſes Sachverhaltes ſind einleuchtend und für die Würdigung der ſpinoziſtiſchen Philoſophie ergibt ſich daraus ein Plus, das ſie über die üblichen Begriffskonſtruktionen weit hinauf erhebt und zum Ferment des ſozialen Lebens macht. Heutzutage ertönt allerſeits der Ruf nach

einer neuen Religion. Wenn dies aufrichtig gemeint iſt und wenn es wenigſtens für die nächſte Zukunft notwendig iſt, eine Religion zu haben, ſo iſt Spinoza ihr Verkünder und neuer Heiland. Spinoza hat den Pantheismus nicht entdeckt, das iſt wohlbekannt; aber er iſt zu ihm durch eigenen Entwicklungsprozeß unter Umſtänden gelangt, welche ihn zum Grenzſtein der religiöſen Entwicklung machen. Dabei ſcheint mir von beſonderem Gewicht zu ſein, daß Spinoza jüdiſchen Urſprungs war. Ich glaube, daß eben durch dieſe Tatſache der ganze vorangehende Entwicklungsprozeß ſowie das Verhältnis des Judentums zum Chriſtentum in ein eigentümliches Licht geſtellt werden.

Aus Spinozas Werdegang ſcheint mir mit größter Wahrſcheinlichkeit einzuleuchten, daß die Entwicklung des Judentums zum Pantheismus durch die Entſtehung des Chriſtentums unterbrochen und aufgehalten wurde, und daß erſt Spinoza vollendet hat, was Jeſus angefangen hat und woran er geſcheitert iſt. Es gibt genug Gründe zu glauben, daß die Vervollkommnung des alten Teſtaments, welche Jeſus unternommen, im pantheiſtiſchen Sinne geſchehen iſt. Gerade die wichtigſten und dunkelſten Stellen der Evangelien erhalten durch pantheiſtiſche Interpretation ihren Sinn. Es iſt auch ganz begreiflich und ohnehin geſchichtlich ſichergeſtellt, warum und wie die neue Religion wieder in den Bannkreis der Vorſtellung eines perſönlichen Gottes zurückgedrängt wurde. Das will ich nicht weiter auseinanderſetzen. Aber im Judentum wurde der Entwicklungsprozeß nicht zum Stillſtand gebracht, er ſpielte ſich weiter langſam ab, bis er in Spinozas Monismus zu ſeiner Vollendung gebracht wurde, als dieſer unter Umſtänden erſchien, wo den Ketzer das Schickſal Jeſu nicht zu ereilen vermochte und wo die neue pantheiſtiſche Lehre nicht ſolchen mächtigen gegneriſchen Faktoren entgegentrat, welche die Umwandlung der Lehre Jeſu in einen polytheiſtiſch gefärbten Kultus des perſönlichen Gottes erzwungen, wie er zur Zeit noch einen ſo großen Teil der Welt beherrſcht.

Durch Spinoza hat die religiöſe Entwicklung des jüdiſchen Volkes ihren Höhepunkt erreicht. Ob und wie das weiter gehen wird, will ich nicht prophezeien. Ich kenne die inneren Triebfedern der jüdiſchen Seele nicht genug, um zu entſcheiden, ob ein fortſchrittliches, von den religiöſen, ſpezifiſch jüdiſchen Vorſtellungen losgelöſtes Judentum möglich und denkbar ist. Wenn nicht — ſo hätten wir im Judentum ein Analogon des Katholizismus und müßten annehmen, daß es derſelben Zukunft entgegenſchreitet. Aber das ſcheint mir ſicher zu ſein, daß Spinoza der Exiſtenz und der wunderbaren Widerſtandskraft des jüdiſchen Volkes in der nachrömiſchen Diaſpora erſt den wahren Sinn gibt. Das jüdiſche Volk mußte am Leben erhalten werden, auf daß Spinoza zur Welt kommen könnte.

Prag Franz Krejčí

D A N I A

SPINOZA.
21. Februar 1677 — 21. Februar 1927.

Hvorledes man ſaa ſtiller ſig til Spinoza's Filoſofi, er der Egenſkaber i hans Perſonlighed ſom ſtedſe vil vække Beundring. Den inderlige Fordybelſe i Tankearbeidet, den Trofaſthed og Konſekvens, med hvilken han udviklede de Sandheder, han ménte at have fundet uden Henſyn til, hvad Mængden og de Mægtige mente, den Renhed i Sindet, ſom ſatte det aandelige Gode, fri Erkendelſe er, over de ydre Goder, ſom ſaa let bliver Genſtand for menneſkelig Stræben — alt dette vil vække Begeiſtring overalt, hvor forudfattede Meninger ikke faar Lov at raade ved Bedømmelſen of Menneſkers indre Liv.

Men det er ikke nok til at forklare den Intereſſe der fører ſaa mange fra alle Egne i Aandens Verden til at feire hans Minde og ſom ſærlig nu, 250 Aar efter hans Død, fører ſaa mange Tanker tilbage til ham. Den 21. Februar 1677 døde han i ſin tarvelige Bolig i Haag, og naar Mindet om ham i den Anledning fornyes, er det ikke blot paa Grund af hans rene, ideelle, uegennyttige Sindelag. Evnen til at gaa op i aandelig Intereſſe er vel noget, alle Tider trænger til at ſe Exempler paa, men det er ikke nok at at begrunde en Tænkers Storhed. Det er heldigvis noget, der kan findes hos det jevneſte Meneſke under Syſlen med de unanſeligſte Opgaver. Der vilde ikke over tohundrede Aar efter hans Død have dannet ſig et internationalt Spinozaſammenfund (Societas Spinozana), hvis det blot gjalt at hævde Mindet om hans Karakter. Der maa spørges efter hans Værk og om Grunden til, at dette Værk ſtedſe ſtaar ſom en af Menneſkeaandens ſtörſte Frembringelſer.

Hiſtorisk betegner Spinoza Højdepunktet af Renaiſſancens Filoſofi. Han forener Bruno's Naturbegeiſtring og ſtore Horizont med Fordringen om ſtreng videnſkabelig Forklaring af de enkelte Fænomener. Naturen var for ham ſom en Enhed, i ſin inderſte

Grund Et med Guddommen. Men han havde af Galilei og Descartes lært, at denne Enhed kundgør ſig i den faſte, lovmæſſige Sammenhæng, Videnſkaben paaviſer mellem de enkelte Ting. Det er hans Overbeviſning, at kun Videnſkaben kan begrunde den Antagelſe at Naturen er en Enhed. Videnſkabens Grundforudſætning er, at det, vi kalder Aarſag og det, vi kalder Virkning, er forbundne ved et rationelt Baand. Der kan intet være i Virkningen, ſom ikke ogſaa var i Aarſagen, — naar den rette Aarſag er funden. Det var dette Princip, der ſenere førte til det Princip, ſom nu kaldes Energiens Beſtaaen i Naturen. Spinoza ſelv blev i Kraft af det ført til Troen paa en evig Beſtaaen, en abſolut Subſtans, i Forhold til hvilken al Forandring, ogſaa al Stræben, ſtaar ſom en blot ſanſelig og timelig Foreſtilling. Vi maa ganske viſt begynde med enkelte Iagttagelſer, men Opgaven bliver nu at finde en indre Sammenhæng mellem dem, og hvad Spinoza kalder Subſtans, er netop Princípet om en indre, rationel Sammenhæng mellem alle Fænomener. Subſtanſen er det, der beſtaar i ſig ſelv og forſtaas ved ſig ſelv. Naar vi er naat frem til det, er der ikke flere flere Opgaver for Tanken. Kun den Erkendelſe, der ikke hviler, før den er trængt frem til denne ſidſte Grund, er ſand Erkendelſe. Erkendelſens Sandhed beror ikke paa Overensſtemmelſe mellem vore Tanker og noget, der beſtaar udenfor al Tænken, men den beſtaar i den indre Overensſtemmelſe, den rationelle Sammenhæng mellem alle Iagttagelſer og Tanker. Vildfarelſe beror paa, at vi ſtanſer, før Maalet er naat og derved gør det, der kun er en Del til det Hele. Vildfarelſe forsvinder, naar vi iſtedetfor at holde faſt ved et Enkelt i dets Iſolation underſøger dets Betingethed ved den beſtemte Sammenhæng, i hvilken det fremkommer, og tilſidſt i dets Sammenhæng med Naturen idethele. Det er kun ved Abſtraktion, at de enkelte Ting kan betragtes ſom iſolerede fra den hele ſtore Naturſammenhæng. For grundig Forsken vil det viſe ſig, at en enkelt Ting kun er en Aabenbaringsform for den Enhed der ligger til Grund for alt, — Gud, Subſtanſen, Naturen. (Diſſe tre Udtryk betegner for Spinoza Et og det Samme.)

For en kritisk Prøvelſe er denne Lære egentlig kun en Formulering af det menneſkelige Erkendelſesideal. Spinoza tænker ſig i Grunden Videnſkabens Værk ført til Ende i fuldt Omfang og med fuld Konſekvens. Han har Ret i, at naar vi opfatter Tingene i deres indhyrdes Aarſagsforkold, opfatter vi dem ſom Led i en ſtor rationel Sammenhæng og kunde ſaadan Opfattelſe gennemfóres overalt og helt igennem, vilde vi ſe Naturen ſom en ſtor Helhed, en Aabenbaring af en abſolut Enhed. Det er et ſtort Maal, Spinoza her ſtiller for menneſkelig Forskning, et Maal, i Retning af hvilket der vil ſtræbes, ſaalænge Videnſkab beſtaar, og han ſaa ſit Liv og ſin Forsken i Lyſet af denne Tanke. Han har havt ſit aandelige Hjem i den. Han har vel ofte fólt ſig enſom paa Grund af Mangel paa Forſtaaelſe hos ſine Samtidige, men i den Tankeverden, der afslórede ſig for ham, fandt han et Indhold, ſom kunde veje op mod Miskendelſen udefra. Og han har formaaet at give ſin Opfattelſe og ſit til Forsken viede Liv et ſaadant Udtryk, at baade Romantikere og Realiſter, baade Dogmatikere og Skeptikere, hver paa ſin Vis, har kunnet anerkende det. Leſſing fólte det ikke ſom en Intermekvens at erklære den ſtadige, uafſluttede Stræben efter Sandhed for det Hójeſte, det kan naaes af Mennesker, og dog at udtale, at hvis han ſkulde kalde ſig efter nogen, vilde kan halde ſig efter Spinoza. Og Spinoza ſelv havde klart Blik for Erkendelſens Grænſer. Han hævdede, at hans Filoſofi var ſand, men han paaſtod ikke, at den var den bedſt mulige Filoſofi, ti da vi ikke kender kele Naturen og alle dens Dele, og da vor Erfaring aldrig er afſluttet, kan vi ikke have en fuldſtændig Erkendelſe af Naturſammenhængen. Vi maa paa afgórende Punkter holde os til, hvad Erfaringen lærer os, ikke blot, naar det gælder Erkendelſe af ſpecielle Fænomener, men ogſaa naar det gælder om Opfattelſen af de Grundformer (Attributer) i hvilke Tilværelſen træder frem for os. Af ſaadane Grundformer viſer Erfaringen os kun to (*Tanke* og *Udſtræng*), men der maa, mener Spinoza, være uendelig mange, da Tilværelſen ikke kan menes at være udtómt med de to. Og ſelv efter den fuldkommeſte Erkendelſe, der ſtaar til vor Raadighed, er det

kun meget lidet, vi virkelig forſtaar. Til fuld Forſtaaelſe vilde udfordres, at vi paa alle Omraader kunde ſamle vore Erfaringer til en Helhed i en ſtor Intuition, i hvilken de enkelte Jagttagelſer indgik ſom Led.

Der er en Ejendommelighed ved Spinozas Filoſofi, ved hvilken den ſtaar i ſkarp Modſætning til vor Tids Naturopfattelſe. Han kan, ſom allerede berört, ikke tillægge Begrebene Tid og Udvikling real Betydning. De betegner for ham kun Fantaſibilleder, ikke Indhold af ſtreng Videnſkab. Grunden hertil er tilſidſt, at det for ham er Videnſkabens Opgave at före tilbage til abſolut Enhed (Identitet), — til noget, ſom er i ſig ſelv og ſom forſtaas ved ſig ſelv. Men hvad der er Tid og Udvikling underkaſtet, er jo ſtedſe betinget ved og afhængigt af noget andet; paa ethvert Trin har det et nyt Öjeblik, et nyt Udviklingſtrin foran ſig. Spinoza har da truffet ſit Valg, ſkönt det bliver ham vanſkeligt at gennemföre det med fuld Konſekvens. Han hævder evig Beſtaaen, og udelukker Vorden og Udvikling fra ſand Realitet. Vi vilde nu træffe et andet Valg og opfatte Vorden og Udvikling ſom uadſkillige fra Tilværelſen, medens det Evige, det, der beſtaar, er de ſtore Love, der gælder for Vorden og Udvikling. Ti ud fra Evigheden kan vi ikke forſtaa Tiden, men gennem Arbeidet med det, der udfolder ſig i Tiden, kan der maaske findes Love, ſom peger ud over enhver begrænſet Tid. Naar Spinoza, ſom vi har hört, erklærede, at han ikke mente at have fundet den bedſt mulige Filoſofi, vil hans Stilling til Spörgsmaalet om Tidens Realitet i vore Öjne kunne tjene til Begrundelſe deraf.

Spinoza's Standpunkt overfor dette Problem ſvarer til hans myſtiske Tro paa, at al Værdi en Gang for alle er realiſeret i den evige Enhed, ſom han kalder Subſtans, Gud eller Naturen. Han levede og aandede i Troen paa Tilværelſens Fylde, ſom aabenbarer ſig i Alt, i det der i vore Öjne ſtaar ſom ufuldkomment, ſaa vel ſom i det, der ſtaar ſom fuldkomment. Fra Menneſkelivets Modſætninger og Kampe ſaa han op til den evige Enhed, der er Principet for Alt. Og paa de Punkter, hvor et höjere Trin af Erkendelſe er muligt, faar efter hans Overbevisning vor Tanke

Del i denne Evighed. I fuldkommen Erkendelſe er guddommelig og menneſkelig Aand Et. Dér falder den Begrænsning bort, ſom vor Aand er underlagt, ſaa længe den kun ſtaar ſom et Enkeltvæſen overfor andre Enkeltvæſener, og ſom et Væſen i et enkelt Tidspunkt og paa et beſtemt Udviklingstrin. Evigheden opleves da midt i Tiden.

Det var Tankelivet, der for Spinoza var det Højeſte, det, der gav alle andre Sider af Livet Værdi. I ſin Ungdom havde han gennem indre og ydre Kampe lært, at hans Sind kun kunde finde Ro gennem Fordybelſe i alvorlig Eftertanke. Og hans Liv ſtaar netop for os ſom et ſtort Forbillede ved den fulde Hengivelſe til et idealt Formaal og ved alvorligt Arbeide i Retning af dette. — Der er Sider af Aandslivet, ſom i vore Øjne ikke kommer til deres Ret hos Spinoza. Saaledes Kunſt, Poeſi og det frie Stemningsliv, der i ſin inderligſte Koncentration kan kaldes Religion. Kærlighedtil Sandhed og Trang til Forſtaaelſe var den Totalfølelſe, i hvilken for Spinoza alt Aandsliv ſamlede ſig.

Men han følte alligevel Trang og Lyſt til at iagttage Menneſkelivet, ſaaledes ſom det rørte ſig i ham og om ham. Og det maatte — efter at han ſelv var bleven klar over Tankelivets Værdi — blive en naturlig Opgave for ham at faa Forklaring paa den Kendsgerning, at han ſelv ſaa længe havde kunnet ſtille ſig andre Formaal end det at vinde Erkendelſe, og at Menneſkene omkring ham ſtadig fulgte andre Veje end den, han havde fundet. I ſin Eftertanke over denne Sag tager han ſamme Udgangspunkt ſom ſaa mange af Renaiſſancens Tænkere. I Selvopholdelſeſtrangen, Trangen til at hævde ſit Væſen, lade det udfolde og brede ſig, fandt han Grundlaget for det menneskelige Følelſesliv. Det har for Spinoza ſelv ikke været en helt ny Vending, der ved dette Udgangspunkt indtradte i hans Opfattelſe. Som Evigheden for ham gór ſig gældende midt i Tiden, ſaale des rórer det uendelige Væſen, ſom kan kaldes Gud, Subſtans eller Natur, ſig i alle enkelte Væſener's Indre, i hvert af dem paa en i Art og Grad forſkellig Maade. Og ligeſom det uendelige Væſen beſtaar ved ſig ſelv og forſtaas ved ſig ſelv, ſaaledes har hvert Enkeltvæſen Trang og

Evne til at heſtaa og udfolde ſig og kan kun forſtaas ved, at det underſóges, hvorledes denne Trang og Evne virker under forſkellige Betingelſer og i forſkellige Retninger. Naar man tager Ordet Villie i videſte Betydning, kan Spinoza's Pſykologi ſiges at være en Villiespſykologi. I ſine tidligere Shrifter var han (viſtnok, ſom man har formodet, under Indflydelſe af den jódiske Platoniker Leo Ebreo) af den Mening, at vi vil noget, fordi det ſtaar for os ſom et Gode; men ſenere (viſtnok, ſom det er formodet, under Indflydelſe af Thomas Hobbes) hævdede han, at noget ſtaar for os ſom godt, fordi vi vil det. Det er Trang, til ſidſt Trangen til Selvhævdelſe, der er ſidſte Grund til al Vurdering.

Denne Trang er nu ifólge Spinoza ikke uforanderlig. Gennem de Erfaringer, vi gór, og de Foreſtillinger, ſom derved fremkaldes, udvikler den ſig i viſſe Retninger mere end i andre. Afgórende herved er, at vi dvaler ved, hvad der tilfredsſtiller var Selvopholdelſeſtrang og derved vækker Lyſt, og fjerner os fra det, der hæmmer vor Selvopholdelſe og derved viekker Ulyſt. Lyſt og Ulyſt, Glæde og Sorg, Haab og Frygt, Kærligked og Had er forſkellige, men afledede og ſammenſatte Udtryk for Selvhævdelſe under Indflydelſe af Livets Gang. Menneſket vil omtumles ſom et Skib paa et oprórt Hav, af diſſe forſkellige, ofte ſtridende Fólelſer, med mindre det ſøger klar Forſtaaelſe af dem gennem Indſigt i den menneſklige Natur og de Kaar, i hvilke den er ſtedt. Saadan Forſtaaelſe kan — det var Spinoza's egen Erfaring — Skridt for Skridt føre i Retning af, hvad der for ham var Aandſlivets Hójdepunkt, den Helhedsanskuen, for hvilken Alt, det Mindſte ſom det Stórſte, ſamler ſig til Enked. Men ſelv om dette Hójdepunkt ikke naas, kan der dog udvikle ſig en Aandskraft, der ſom Livsmod tager Livet op, ſom det nu engang er, og ſom Hójmod formaar at bære Andres Byrde foruden ſin egen. Kun den, der hær Livsmod og Hójmod, er i Sandhed fri. Ti den ſande Frihed beſtaar i at have Loven for ſin Handlen i ſig ſelv. Den er en Karakteregenſkab, der forudſætter, at Menneſket forſtaar ſin Stilling i Verden og paa Grundlag af ſaadan Forſtaaelſe fólger ſin inderſte Trang, hvorledes det ſaa gaar med den ydre Skæbne.

Det frie Menneske tænker ikke paa Dód, men paa Liv, og han ſøger at bringe Livet i ham ſelv og i Andre til den ſtórſt mulige Udfoldelſe.

Spinoza's perſonlige Religion var en Kærlighed til det, der inderſt inde bærer Tilværelſen, en Kærlighed der fremkaldes ved, at Tilværelſen er ſaadan, at ſand Erkendelſe kan naas. Erkendelſesglæde var for ham den Oplevelſe, der beſtemte hans Religion. Han anlagde et rent hiſtorisk Studium af de gammelteſtamentlige Skrifter, et Studium, der fórte ham til at hævde, at de kun kunde forſtaas gennem Kundſkab om de Perſoner, der havde ferfattet dem, og de hiſtoriske Forkold, under hvilke de var forfattede. Og al poſitiv Religions Betydning beſtod for ham deri, at den i ſin Gudsforeſtilling fremſtillede et Livſideal, et Forbillede, i Lydighed mod hvilket der kunde fóres et godt og retfærdigt Liv. Enhver maa lægge ſig de overleverede religióſe Foreſtillinger ſaaledes til Rette, at kan kan leve efter dem med fuld indre Tilflutning. Det var paa Grundlag af denne Opfattelſe af Religionens Betydning, at Spinoza ſom en af de fórſte tog Ordet for Religionsfriked. Han har her, ſom paa andre Punkter, udtalt Tanker, der peger langt ud over hans egen Tid, ja, ſom endnu har Fremtiden fer ſig.

Spinoza's Filoſoferen er i flere Henſeender forſkellig fra den Maade, paa hvilken vi nu filoſoferer. Alt medens han, baade i Teori og Praxis, peger ud over ſin egen Tid, er han dog et Barn af ſin egen Tid. Hans Filoſofi omſpænder i koncentreret Form Problemer, vi nódes til at behandle hvert for ſig, for ſaa derefter at próve paa, hvorledes vore Lösninger kan bringes i Samklang med hverandre. Arbeidets Deling paa Videnſkabens Omraade har fórt til at en ſaadan ſamlet Kraft ſom den, der ytrer ſig i hans Værk, næppe mere kan ſtaa til en Filoſofs Raadighed. Netop derfor medfórer det for os Berigelſe og Samling at vende tilbage til den ſtille Tænker i det ſyttende Aarkundrede, den Tid, da ſaa meget blev grundlagt, ſom fórſt efterhaanden kan forſtaas og bekræftes i det Enkelte.

Spinoza's Tænken bevarer ſin forbilledlige Karakter paa Grund

af Storheden og Dybden i dens Anlæg ſaavel ſom paa Grund af dens Sans for det Individuelle og det Perſonlige.

KØBENHAVN HARALD HØFFDING

SPINOZA.

21. Februar 1677 bis 21. Februar 1927.

Wie man ſich auch zur Philoſophie Spinozas ſtellt, werden gewiſſe Eigenſchaften ſeiner Perſönlichkeit immer wieder Bewunderung erwecken. Seine innerliche Vertiefung in die Gedankenarbeit, — die Treue und Konſequenz, mit welchen er die Wahrheiten, die er gefunden zu haben meinte, ohne Rückſicht auf die Menge und die Mächtigen, entwickelte, — die Reinheit des Gemütes, die das geiſtige Gut, das freie Erkenntnis iſt, über die äußeren Güter, die ſo leicht der Gegenſtand menſchlichen Strebens werden, ſetzte, — all dieſes wird überall, wo Vorurteile nicht bei der Beurteilung des inneren Lebens herrſchen, Begeiſterung erwecken.

Dies iſt aber nicht hinreichend, um das Intereſſe zu erklären, das ſo viele aus allen Gegenden des geiſtigen Lebens dazu führt, ſein Gedächtnis zu feiern, und das beſonders jetzt, 250 Jahre nach ſeinem Tode, die Gedanken vieler auf ihn zurückführt. Am 21. Februar 1677 ſtarb er in ſeiner einfachen Wohnung in Haag, und daß aus dieſem Anlaſſe ſein Gedächtnis erneuert wird, hat nicht nur ſeinen Grund in ſeiner reinen, idealen und uneigennützigen Geſinnung. Zu jeder Zeit wird ſich ein Bedürfnis regen, Beiſpiele des Aufgehens in geiſtige Intereſſen zu ſehen. Es iſt aber nicht hinreichend, die Größe eines Denkers zu begründen. Glücklicherweiſe kann ſich ein ſolches Aufgehen in dem einfachſten Menſchen finden. Es hätte ſich nicht nach mehr als zweihundert Jahren nach Spinozas Tod eine internationale Spinozageſellſchaft (*Societas Spinozana*) gebildet, gälte es nur das Gedächtnis von ſeinem Charakter zu erhalten. Man fragt nach ſeinen Werken und nach dem Grunde dazu, daß dieſes Werk noch als eines der größten Erzeugniſſe des Menſchengeiſtes daſteht.

Hiſtoriſch bezeichnet Spinoza den Höhepunkt der Philoſophie der Renaiſſance. Er vereint die Naturbegeiſterung und den großen Horizont Brunos mit der Forderung ſtrenger wiſſenſchaftlicher Erklärung der einzelnen Erſcheinungen. Die Natur war ihm eine Einheit, in ihrem innerſten Grunde mit der Gottheit Eins. Er hatte aber in den Spuren Galileis und Descartes' gelernt, daß dieſe Einheit ſich in dem feſten, geſetzmäßigen Zuſammenhang kundgibt, den wiſſenſchaftliche For-

ſchung zwiſchen den einzelnen Dingen aufzeigt. Es war ſeine Überzeugung, daß nur die Wiſſenſchaft die Annahme der Einheit der Natur begründen kann. Die Grundvorausſetzung der Wiſſenſchaft iſt, daß was wir Urſache und was wir Wirkung nennen, durch ein rationales Band verbunden ſind. Es kann Nichts in der Wirkung ſein, was nicht ſchon in der Urſache war, — wenn nur die rechte Urſache gefunden iſt. Es war dieſes Prinzip, das zum Nachweis deſſen, was man jetzt das Beſtehen der Energie nennt, führte. Spinoza ſelbſt wurde durch dieſes Prinzip zum Glauben an ein ewig Beſtehendes, eine abſolute Subſtanz geführt, in Verhältnis zu welcher alle Veränderung, auch alles Streben als eine nur ſinnliche und zeitliche Vorſtellung ſteht. Wir müſſen freilich mit Sammlung einzelner Wahrnehmungen anfangen, aber dann iſt die Aufgabe, einen inneren Zuſammenhang zwiſchen ihnen zu finden, und was Spinoza Subſtanz nennt, iſt eben das Prinzip eines inneren, rationalen Zuſammenhanges zwiſchen allen Erſcheinungen. *Subſtanz* iſt, was in ſich ſelbſt beſteht und durch ſich ſelbſt verſtanden wird. Wenn wir zu ihr gelangt ſind, gibt es keine weiteren Aufgaben für den Gedanken.

Nur die Erkenntnis, die nicht ruht, bis ſie zu dieſem letzten Grade vorgedrungen iſt, iſt wahre Erkenntnis. Die Wahrheit der Erkenntnis beruht nicht auf Übereinſtimmung zwiſchen unſeren Gedanken und einem etwas, das außer allem Denken beſteht; ſie beſteht aber in der inneren Übereinſtimmung, dem rationellen Zuſammenhang zwiſchen allen Wahrnehmungen und Gedanken. Irrtum entſteht, wenn wir ſtehen bleiben, bevor das Ziel erreicht iſt, und dadurch, was nur eine Zeit iſt, als das Ganze auffaſſen. Irrtum verſchwindet, wenn wir das Einzelne nicht in ſeiner Iſolation feſthalten, ſondern ſeine Bedingtheit durch den beſtimmten Zuſammenhang, in welchem es auftritt, unterſuchen und es zuletzt in ſeinem Zuſammenhang mit der Natur als Ganzem ſehen. Nur durch Abſtraktion können die einzelnen Dinge als von dem ganzen Naturzuſammenhange iſoliert betrachtet werden. Gründlichem Forſchen zeigt ſich ein einzelnes Ding nur als eine Offenbarungsform der Einheit, die allem zugrunde liegt, — Gott, Natur, Subſtanz. (Dieſe drei Ausdrücke bezeichnen für Spinoza ein und dasſelbe.)

Für eine kritiſche Prüfung iſt dieſe Lehre eigentlich eine Formulierung des Ideals menſchlicher Erkenntnis. Im Grunde denkt ſich Spinoza die Arbeit der Wiſſenſchaft in vollem Umfange und mit voller Konſequenz durchgeführt. Er hat darin Recht, daß wenn wir die Dinge in ihren gegenſeitigen Kauſalverhältniſſen auffaſſen, wir ſie als Glieder in einem großen rationalen Zuſammenhange ſehen, und könnte eine ſolche Auffaſſung durch und durch durchgeführt werden, würden wir die Natur als ein großes Ganzes, als eine Offenbarungsform einer

abſoluten Einheit ſehen. Spinoza ſtellt hier ein großes Ziel für menſchliches Forſchen, ein Ziel, nach dem geſtrebt werden wird, ſolange es noch Wiſſenſchaft gibt. Vor ſeinen Gedanken ſtand das Ziel als eine ewige Realität, und er ſah ſein Leben und ſein Forſchen im Licht dieſer Realität. In ihr hat er ſeine geiſtige Heimat gehabt. Oft hat er ſich zwar geiſtig einſam gefühlt, weil ſeine Zeitgenoſſen ihn nicht verſtanden. Aber in der Gedankenwelt, die ſich ihm entſchleierte, fand er einen Zufluchtsort der Verkennung von außen gegenüber. Und er hat verſtanden, ſeiner Idee eines der Forſchung geweihten Lebens einen ſolchen Ausdruck zu geben, daß ſowohl Romantiker als Realiſten, ſowohl Dogmatiker als Skeptiker, jeder in ſeiner Weiſe ihn gefeiert haben. Leſſing fühlte es nicht als einen Widerſpruch, das beſtändige Streben nach Wahrheit als das Höchſte, das von Menſchen erreicht werden kann, zu erklären, und doch auszuſprechen, daß er, wenn er ſich nach jemand nennen ſollte, nach Spinoza ſich nennen wollte. Und Spinoza ſelbſt behauptet zwar, daß ſeine Philoſophie wahr ſei, aber nicht, daß ſie die möglichſt beſte Philoſophie ſei. Denn weil wir die ganze Natur und alle ihre einzelnen Teile nicht kennen, und weil unſere Erfahrung niemals abgeſchloſſen ſein könne, können wir keine vollſtändige Erkenntnis des Naturzuſammenhangs haben. Wir müſſen uns auf wichtigen Punkten an die bloße Erfahrung halten, nicht nur in der Erkenntnis ſpezieller Erſcheinungen, ſondern auch in der Auffaſſung der Grundformen (*Attribute*), in welchen das Daſein ſich uns darſtellt. Nur zwei ſolche Grundformen (*Denken* und *Ausdehnung*) zeigt uns die Erfahrung, es müſſen aber (meint Spinoza) unendlich viele Grundformen ſein, weil das Daſein nicht in jenen zwei erſchöpft werden könne. Und auch nach der vollkommenſten Erkenntnis, die uns möglich ſei, ſei es nur ſehr wenig, das wir wirklich verſtänden. Zu vollem Verſtändnis wäre erforderlich, daß wir auf allen Gebieten unſere Erfahrungen in einem Ganzen, in einer großen Intuition, in welcher die einzelnen Wahrnehmungen als Glieder eintreten, ſammeln könnten.

Spinozas Philoſophie ſteht in einem bedeutungsvollen Punkte in ſcharfem Gegenſatz zur Naturauffaſſung unſerer Zeit, indem ſie den Begriffen Zeit und Entwicklung keine reale Gültigkeit beilegt. Dieſe Begriffe bezeichnen für ſie nur Phantaſiebilder, keinen Inhalt ſtrenger Wiſſenſchaft. Der letzte Grund hierzu liegt darin, daß es für Spinoza die Aufgabe der Wiſſenſchaft war, eine abſolute Einheit (Identität), etwas, das in ſich beſteht und durch ſich ſelbſt verſtanden werden kann, aufzuzeigen. Aber alles, was der Zeit und Entwicklung unterliegt, iſt ſtets durch ein anderes bedingt; auf jeder Stufe hat es einen neuen Augenblick und eine neue Entwicklungsſtufe vor ſich. Spinoza hat dann ſeine Wahl getroffen, obgleich es ihm ſchwierig wird, dieſe Wahl

mit Konſequenz durchzuführen. Er behauptet ein ewiges Beſtehen und ſchließt Werden und Entwicklung von der wahren Realität aus. Wir würden jetzt eine andere Wahl treffen und Werden und Entwicklung als vom Daſein untrennbar auffaſſen, und wir würden das Ewige, das Beſtehende in den Geſetzen, die für Werden und Entwicklung gelten, ſehen. Denn aus der Ewigkeit können wir nicht die Zeit verſtehen, aber durch Vertiefung in den Inhalt, der ſich in der Zeit entfaltet, können wir vielleicht Geſetze finden, die über jede begrenzte Zeit hinaus zeigen. Wenn Spinoza, wie wir gehört haben, erklärte, daß er die möglichſt beſte Philoſophie nicht gefunden zu haben meinte, wird ſeine Stellung zur Frage um die Realität der Zeit in unſeren Augen dieſe Erklärung begründen können.

Der Standpunkt Spinozas dieſer Frage gegenüber entſpricht ſeinem myſtiſchen Glauben, daß aller Wert ein für allemal in der ewigen Einheit, die er Subſtanz, Gott oder Natur nennt, realiſiert iſt. Er lebte und atmete im Glauben an die Fülle des Daſeins, die ſich in Allem, — in dem in unſeren Augen Unvollkommenen wie in dem, was wir vollkommen nennen — offenbart. Von den Gegenſätzen und den Kämpfen des Menſchenlebens aus blickte er zur ewigen Einheit hinauf, die den Grund für Alles in ſich trägt. Und wo eine höhere Stufe der Erkenntnis möglich iſt, hat nach ſeiner Überzeugung unſer Gedanke Teil an dieſer Ewigkeit. In vollkommener Erkenntnis ſind göttlicher und menſchlicher Geiſt Eins: in ihr fällt die Begrenzung weg, der unſer Geiſt unterworfen iſt, ſo lange er als ein Einzelweſen anderen Einzelweſen gegenüberſteht, und ſo lange er in einer beſtimmten Zeit und auf einer beſtimmten Entwicklungsſtufe beſteht. Es wird dann die Ewigkeit mitten in der Zeit erlebt.

Das Gedankenleben war für Spinoza das Höchſte, das, was allen andern Seiten des Lebens ihren Wert gab. In ſeiner Jugend hatte er durch innere und äußere Kämpfe gelernt, daß ſein Gemüt nur durch Vertiefung in ernſtes Nachdenken Ruhe finden konnte. Und ſein Leben ſteht eben als ein großes Vorbild durch die volle Hingabe an ein ideales Ziel und durch ernſte Arbeit für dieſes Ziel. — Es gibt Seiten des Geiſteslebens, die in unſeren Augen bei Spinoza nicht zu ihrem Rechte kommen. So Kunſt, Poeſie und das freie Stimmungsleben, das in ſeiner innerlichſten Konzentration Religion genannt werden kann. Liebe zur Wahrheit und Streben nach Verſtändnis bedingten das Totalgefühl, in welchem ſich für Spinoza alles Geiſtesleben konzentrierte.

Doch fühlte er das Bedürfnis, das Menſchenleben, wie es ſich um ihn und in ihm regte, zu beobachten. Und es mußte ihm, nachdem er über den Wert des Gedankenlebens Klarheit gewonnen hatte, eine natürliche Aufgabe werden, eine Erklärung der Tatſache zu finden, daß er ſich ſelbſt ſo lange andere Zwecke als den, Erkenntnis zu ge-

winnen, hatte ſtellen können, und daß die Menſchen um ihn immer andere Wege als den von ihm gefundenen gingen. In ſeinem Nachdenken über dieſe Sache nimmt er denſelben Ausgangspunkt wie ſo viele Denker der Renaiſſance. In dem Selbſtbehauptungsdrange, dem Drange ſein Weſen zu erhalten und zu entfalten, fand er die Grundlage des menſchlichen Gefühlslebens. Es iſt für Spinoza ſelbſt keine neue Wendung geweſen, die mit dieſem Ausgangspunkte in ſeiner Auffaſſung eintrat. Wie ſich die Ewigkeit für ihn mitten in der Zeit kundgibt, ſo regt ſich das ewige Weſen, das er Gott, Subſtanz oder Natur nennt, im Innern aller Einzelweſen, in jedem auf eine in Art und Grad verſchiedene Weiſe. Und wie das unendliche Weſen durch ſich ſelbſt beſteht und durch ſich ſelbſt verſtändlich iſt, ſo hat jedes Einzelweſen Drang und Vermögen zu beſtehen und ſich zu entwickeln und kann nur verſtanden werden, wenn man unterſucht, wie dieſer Drang und dieſes Vermögen unter verſchiedenen Bedingungen und in verſchiedenen Richtungen wirkt. Wenn man das Wort *Wille* in weiteſter Bedeutung nimmt, kann die Pſychologie Spinozas eine Willenspſychologie genannt werden. In ſeinen früheren Schriften war er (wie man vermutet hat, unter dem Einfluſſe des jüdiſchen Platonikers Leone Ebreo) der Meinung, daß wir etwas wollen, weil es uns als ein Gut daſteht; ſpäter (wie man vermutet hat, unter dem Einfluſſe von Thomas Hobbes) behauptete er, daß uns etwas als ein Gut daſteht, weil wir es wollen. Der letzte Grund aller Wertung iſt ein Drang, zuletzt der Selbſtbehauptungsdrang. Dieſer Drang iſt nach Spinoza nicht unveränderlich. Durch die Erfahrungen, die wir machen, und durch die Vorſtellungen, die dadurch hervorgerufen werden, entwickelt er sich in gewiſſen Richtungen mehr als in anderen. Entſcheidend iſt hier, daß wir an dem, was unſeren Selbſtbehauptungsdrang befriedigt und dadurch Luſt erweckt, feſthalten, und uns von dem, was unſeren Selbſtbehauptungsdrang hemmt und dadurch Unluſt erweckt, entfernen. Luſt und Unluſt, Freude und Leid, Hoffnung und Furcht, Liebe und Haß ſind verſchiedene, mehr oder minder abgeleitete und zuſammengeſetzte Formen der Selbſtbehauptung unter dem Einfluſſe der Schickſale des Lebens, und der Menſch wird, wie ein Schiff auf dem empörten Meere, von dieſen verſchiedenen, oft widerſtreitenden Gefühlen herumgeſchleudert, wenn er ſie nicht durch klares Verſtändnis der menſchlichen Natur und ihrer Lebensverhältniſſe zu läutern vermag. Solches Verſtändnis kann — dies war Spinozas perſönliche Erfahrung — Schritt für Schritt in der Richtung nach dem hinaufführen, was für ihn der Höhepunkt des Geiſteslebens war, — der Totalanſchauung, in welcher ſich Alles, das Geringſte wie das Größte zu Einheit zuſammenfügt. Selbſt wenn dieſer Höhepunkt nicht erreicht wird, kann ſich doch eine Geiſteskraft entwickeln, die — als Lebensmut — das Leben, wie es nun einmal iſt, aufnimmt, und

— als Großmut — anderen helfen kann. Nur wer Lebensmut und Großmut hat, iſt in Wahrheit frei. Denn die wahre Freiheit beſteht darin, das Geſetz ſeines Handelns in ſich ſelbſt zu haben. Sie iſt eine Charaktereigenſchaft, die vorausſetzt, daß der Menſch ſich ſelbſt und ſeine Stellung in der Welt verſteht und auf der Grundlage ſolchen Verſtändniſſes ſeinem innerſten Drange folgt, wie es auch mit dem äußeren Schickſale geht. Der freie Menſch denkt nicht über den Tod, ſondern über das Leben, und er ſucht das Leben, in ſich ſelbſt und in andern, zu möglichſt großer Entfaltung zu bringen.

Die perſönliche Religion Spinozas war Liebe zu dem, was allem Daſein zu Grunde liegt, eine Liebe, die dadurch hervorgerufen wird, daß das Daſein wahre Erkenntnis möglich macht. Die Erkenntnisfreude war das Erlebnis, das ſeine Religion beſtimmte. Er hatte aber ein für ſeine Zeit einziges Verſtändnis anderer religiöſen Formen. Er ſtudierte die altteſtamentlichen Schriften nach rein hiſtoriſcher Methode und ſah, daß ſie nur durch Kenntnis von den Verfaſſern und von den Zeitverhältniſſen verſtanden werden konnten. Und die Bedeutung einer poſitiven Religion beſtand für ihn darin, daß ſie in ihrer Gottesvorſtellung ein Lebensideal, ein Vorbild darſtellt, deſſen Nachahmung ein gutes und gerechtes Leben möglich machen konnte. Jeder ſoll ſich die überlieferten religiöſen Vorſtellungen ſo zurechtlegen, daß er ihnen mit vollem inneren Anſchluß in ſeinem Leben folgen kann. Auf der Grundlage dieſer Auffaſſung von der Religion wurde Spinoza einer der erſten Verteidiger der Religionsfreiheit. Hier, wie an anderen Punkten, hat er Gedanken ausgeſprochen, die über ſeine eigene Zeit weit hinaus wieſen, ja, die noch heute die Zukunft vor ſich haben.

Das Philoſophieren Spinozas iſt in mehreren Rückſichten von der Art und Weiſe, in welcher wir jetzt philoſophieren, verſchieden. Seine Philoſophie umſpannt in konzentrierter Form Probleme, die wir jetzt genötigt ſind, jedes für ſich zu behandeln, um dann nachher einen Einklang zwiſchen unſeren verſchiedenen Problemſtellungen zu ſuchen. Die Arbeitsteilung auf dem Gebiete der Wiſſenſchaft hat bewirkt, daß eine ſolche konzentrierte Kraft, wie ſie ſich in ſeinem Werke äußert, kaum mehr einem Philoſophen zur Verfügung ſtehen kann. Aber eben daher erfahren wir eine Bereicherung und eine geiſtige Sammlung, wenn wir zu dem ſtillen Denker des ſiebzehnten Jahrhunderts zurückkehren. In dem Jahrhundert, in dem er lebte, wurde — das lehrt dann auch eine Vertiefung in Spinozas Philoſophie — der Grund zu manchem gelegt, das erſt nach und nach verſtanden und verwertet werden konnte.

Durch die Größe und die Tiefe der Grundlage ſowohl als durch den Sinn für das Individuelle und das Perſönliche bewahrt Spinozas Denken ſeine vorbildliche Bedeutung.

KOPENHAGEN HARALD HÖFFDING

G A L L I A

SOMMES-NOUS SPINOZISTES ?

Il paraît difficile de réfléchir ſur *l'actualité* du ſpinozisme ſans évoquer le ſouvenir d'un Maître de la penſée françaiſe, trop tôt disparu, Arthur Hannequin. À un de ſes élèves qui lui demandait quels étaient les derniers bons livres ſur Dieu, Hannequin répondait en ſouriant : *Je crois que c'eſt encore Spinoza et Kant . . . Peut-être Spinoza* (écrivait-il encore), *a-t-il trouvé le vrai fond de ce qu'il y a de religieux dans notre âme, en y trouvant la préſence de ce qu'il appelait la ſubſtance de Dieu. C'eſt peut-être le ſeul exemple d'une doctrine religieuſe que n'ébranle en rien la ruine de toute la conſtruction métaphyſique qui l'enveloppe. Et il eſt ſaiſiſſant d'apercevoir tout ce qui lui eſt commun avec Kant, qui certainement, ſous le nom de Raiſon, reconnaît une préſence ſemblable mais ne conſent jamais à ſpéculer ſur le même ſujet.*

Nul, moins qu'Hannequin, ne négligeait l'*enveloppe métaphyſique* du ſpinozisme. Dans l'épreuve que la maladie lui impoſait, ç'a été un de ſes regrets de ne pas avoir donné au public les Cours ſur Spinoza, qu'il avait profeſſés à l'*Univerſité de Lyon*. Selon le témoignage de ſon excellent biographe, Mr. J. Grosjean, *il n'aurait pas voulu partir ſans avoir dit tout haut quelque choſe de ce que Spinoza lui avait fourni pour ſa vie à lui et pour ſa penſée, et de ce qu'il fournira longtemps à ceux qui ſeront capables de l'entendre*. Et l'on eſt aſſuré que ce n'eſt pas *entendre* Spinoza que de laiſſer tomber la ſtructure de l'œuvre pour retenir ſeulement, et commenter, dans le vague éclectisme d'une *expoſition populaire*, les notions d'âme ou de liberté, d'infini ou de béatitude. C'eſt à la conſidération de ſa ſtructure technique, au contraire, qu'Hannequin eût demandé d'expliquer le caractère *unique* du ſpinozisme, la continuité de rythme rationnel qui ſurmonte l'inquiétude et l'inſtabilité dont ſ'accompagnent, chez les myſtiques, les alternatives du ſentiment ou les désordres de l'imagination, qui établit entre les hommes et Dieu une adéquation d'intimité ſpirituelle

que n'altère aucun reſte de tradition puérile, aucune formule d'orthodoxie littérale.

Or, ſi à cette vérité ſuprême nous accédons grâce à l'enchaînement des théorèmes ſur la *natura naturans* et ſur la *natura naturata*, il reſte (et telle nous paraît être la penſée d'Hannequin, à laquelle nous nous attachons ici), que cette vérité ne ſaurait, en elle-même, demeurer priſonnière des moyens de fortune qu'un écrivain de génie eſt contraint d'utiliſer pour eſſayer de ſe communiquer au dehors. Lorsque Freudenthal eut démontré, dans un travail mémorable ſur le vocabulaire de Spinoza, qu'il avait mis à contribution la terminologie de la ſcolaſtique (et il eût été ſurprenant qu'il eût employé un autre vocabulaire que celui qui avait été enſeigné à ſes lecteurs), on en a conclu qu'il fallait renoncer au portrait claſſique du disciple enthouſiaſte de Descartes, *occidental* et *moderne* par excellence; et cela jusqu'au jour où l'on ſ'eſt aviſé de procéder à une enquête analogue en ce qui concerne Descartes: alors on n'a pas eu de peine à montrer (Mr. Gilſon, en particulier, l'a fait, à diverſes repriſes, de la façon la plus brillante), que la révolution cartéſienne ſ'eſt opérée en reſpectant les cadres linguiſtiques de la tradition péripatéticienne.

L'apparence de *conſtruction*, que l'on prête au ſpinozisme, tient à l'*enveloppe ſcolaſtique* dont on l'entoure lorsqu'on ſe repréſente l'âme et le corps comme formant, au contact l'une de l'autre, les deux moitiés d'une *ſubſtance complète*, et lorsque, enviſageant chacune de ces *ſubſtances complètes* comme *un empire dans un empire*, on les juxtapoſe dans cette ſorte d'espace métaphyſique qui eſt le *lieu intelligible* de l'ancien dogmatisme. Mais il n'y a pas de place, même pour une apparence de conſtruction, dans une doctrine d'immanence rationnelle, qui commence par nier le réalisme ſpatial d'où procède la ſuppoſition de la pluralité des ſubſtances. Et ſ'il eſt vrai qu'un tel réalisme eſt apparenté, dans ſa genèſe hiſtorique et dans ſa conſtitution logique, au type euclidien de déduction, qui ſert de modèle aux démonſtrations de l'*Éthique*, il eſt vrai auſſi que la déduction euclidienne ſe réfère à l'intuition d'un espace donné *partes extra partes*. Or, pour que,

chez Spinoza, l'étendue ait, comme la penſée, la *puiſſance* et la *dignité* d'un attribut, il faut bien que l'intuition d'un espace ainſi donné apparaiſſe encore comme une abſtraction qui correſpond à un ſtade *auxiliaire* du travail de l'imagination ; il faut que l'*Éthique* lui oppoſe l'intuition, purement intellectuelle, d'une étendue qui eſt unité infinie et indiviſible. Et cette oppoſition ne prend de ſens qu'à la condition qu'on l'éclaire en remontant à ſon principe, à l'antithèſe entre la géométrie d'Euclide qui *aſtreint* ſes raiſonnements à la conſidération des *figures* et la géométrie de Descartes qui ſ'en dégage entièrement, qui eſt *analyſe pure*. Enfin, pour bien comprendre qu'il ne ſ'agit pas ici d'une interprétation introduite, après coup et artificiellement, dans la penſée du XVII^e ſiècle, il convient de nous reporter aux pages les plus déciſives peut-être que nous préſente l'hiſtoire de la philoſophie moderne, celles où Descartes avertit expreſſement les auteurs des *Secondes Objections* aux *Méditations Métaphyſiques*, qu'il eſt dangereux de traduire, dans l'ordre de la ſynthèſe qui eſt l'ordre traditionnel de l'expoſition, une philoſophie toute nouvelle, caractériſée par le primat de lucidité rationnelle et de fécondité inventive qu'elle reconnaît à l'analyſe.

* * *

Un premier point nous ſemble acquis : il n'eſt nullement néceſſaire, pour être ſpinoziſte, que nous nous aſſerviſſions au langage du réalisme ſubſtantialiſte ou à l'appareil de la démonſtration euclidienne. Peut-être ſerons nous d'autant plus près de Spinoza que nous aurons ſu mieux éviter les équivoques ſéculaires que l'un et l'autre entraînent avec ſoi. Le problème que nous rencontrons ainſi eſt analogue à celui que ſ'étaient poſé les premiers qui ſe ſont appelés eux-mêmes philoſophes, les pythagoriciens. Il leur eſt arrivé de ſe demander ce que c'était que d'être pythagoricien ; et ils ſe ſont aperçus qu'ils faiſaient à la queſtion deux réponſes contradictoires. Pour les uns, ceux que les doxographes déſignent ſous le nom ſignificatif d'*acousmatiques*, être pythagoricien, c'eſt répéter, telles que l'oreille les a recueillies, les pa-

roles du Maître, leur accorder le preſtige d'un charme magique qui devra être, coûte que coûte, préſervé de tout contact profane: le ſecret de *l'initiation myſtérieuſe* eſt, à lui ſeul, promeſſe d'élection et de ſalut. Pour les autres, pour les *mathématiciens*, il n'y a de ſalut que par la ſageſſe véritable, c'eſt-à-dire par la ſcience, *initiation lumineuſe*, dont aucune intelligence humaine n'eſt exclue. La conſtitution de la méthodologie mathématique apporte avec elle une norme d'infaillibilité, dont, néceſſairement, la vertu ſe prolongera, de découverte en découverte, de génération en génération. Mais dans l'hiſtoire, les *acousmatiques* l'emportèrent ſur les mathématiciens; et leur victoire fut mortelle pour la civiliſation de l'antiquité: l'avènement, éphémère, avec Pythagore, de l'*homo ſapiens*, y a ſervi, en définitive, à reſſuſciter, par la théoſophie du néo-pythagorisme, l'*homo credulus* du moyen âge homérique.

Or, ſ'il eſt un philoſophe qui ait pris ſoin de prévenir, à ſon propos, tout conflit entre *acousmatiques* et *mathématiciens*, nous pouvons dire que c'eſt Spinoza. Les premières pages du *De Intellectus Emendatione* relèguent expreſſement la connaiſſance *ex auditu*, la foi, au plus bas degré de la vie ſpirituelle, tandis que l'*Appendice* au *de Deo* rattache la deſtinée de l'humanité à la conſtitution de la *matheſis*, qui a remplacé l'anthropomorphisme de la finalité tranſcendante par la vérité des raiſonnements ſur les eſſences des figures et ſur leurs propriétés. Avec Descartes, grâce à l'établiſſement du principe d'inertie, cette même *matheſis* qui, au temps de Platon, ne ſ'apparaiſſait dans ſa pureté qu'à la condition d'*envoyer promener les phénomènes*, a pris poſſeſſion du monde phyſique, du monde biologique et, partiellement, du monde pſychologique. Spinoza lève les dernières reſtrictions que Descartes apportait encore à l'application de ſa propre méthode, demeurant, comme il aimait à dire, *fidèle à la religion de ſa nourrice* et *mettant à part les vérités de la foi*. Le *Tractatus Theologico-politicus* élimine tout préjugé de ſacré: *ex quo ſequitur nihil extra mentem abſolute, ſed tantum reſpective ad ipſam ſacrum aut profanum aut impurum eſſe.*

Cette relativité du ſacré, qui nous conduit à mettre ſur le même plan de ſynthèſe et de ſubjectivité tous les mythes et tous les dogmes, le développement des études ſociologiques au XX^e ſiècle l'a confirmée. *Mentalité primitive* et *mentalité puérile* vont de pair; et c'eſt ce que Descartes indique déjà, lórsqu'il propoſe, comme juſtification du doute méthodique, tantôt l'inconſiſtance de la phyſique ſcolaſtique, tantôt l'arbitraire des jugements enfantins. Il écrit dans l'*Abrégé* qu'il a donné des *Méditations: De rebus omnibus, præſertim materialibus, poſſumus dubitare, quamdiu ſcilicet non habemus alia ſcientiarum fundamenta quam ea quae antehac habuimus.* Et les premières lignes des *Principes de la Philoſophie* ſont celles-ci: *Quoniam infantes nati ſumus, et varia de rebus ſenſibilibus judicia prius tulimus quam integrum noſtrae rationis uſum haberemus, multis praejudiciis a veri cognitione avertimur.* C'eſt en ſuivant jusqu'au bout l'élan de la critique cartéſienne que Spinoza, plus franchement et plus radicalement que l'avaient fait un Montaigne et un Hobbes, a explicité le mécanisme biologique et ſocial dont procèdent les valeurs qui ont ſéduit l'imagination des peuples enfants et par lesquelles ils ont eu l'illuſion de participer à une vie ſupérieure: *faculté de libre-arbitre appelée à ſ'exercer ſur une alternative de bien et de mal qui aurait été impoſée à leur conſcience par la volonté d'en haut, et qui trouverait ſa ſanction dans une exiſtence d'outre-tombe.* Mais il eſt clair que, ſi toute imagination tranſcendante eſt un rêve illuſoire, le ſpinozisme va poſer un nouveau problème, et cette fois contre lui-même. Il ſemble, en effet, que la reſtauration des valeurs religieuſes, dans la dernière partie de l'*Éthique*, ne ſ'explique plus: la liberté de l'âme et ſon éternité, Dieu et la béatitude perdent toute ſignification véritable.

* * *

Ce nouveau problème rejoint celui que l'*Éthique* avait poſé dès ſon apparition. Sans parler de Malebranche et de Fénelon, qui ſe croyaient dispenſés de toute généroſité, de toute charité, à l'égard de Spinoza, l'auteur du *Dictionnaire hiſtorique et critique*

et l'auteur de la *Théodicée*, qui figurent les deux extrémités de la penſée dans les dernières années du XVIII^e ſiècle, ſ'accordent à le conſidérer comme un *athée de ſyſtème*. Tout ce que peut dire un homme qui refuſe de croire au Dieu de la dévotion vulgaire, *Deus qualis apud pios habetur*, ne ſaurait être, aux yeux de Leibniz, que *colifichets pour le peuple: ad populum phaleras*. Et ſi pour nous il n'y a plus ſans doute de ſcandale, l'étonnement ſubſiſte. Le rationalisme poſitif du *Tractatus Theologico-politicus* a devancé les réſultats les plus précieux de la critique contemporaine; il a fait juſtice de cette *philoſophie ſecrète* dont parle Kant, grâce à laquelle le dogmatisme de l'École ſ'adaptait rétroſpectivement à la cosmogonie de la *Bible* ou à la mythologie du *Timée*, comme l'ontologie wolffienne ſ'animait par la viſion ſwedenborgienne du *mundus intelligibilis*. Comment la ruine de cette *philoſophie ſecrète* n'entraînerait-elle pas, à ſon tour, dans le néant, la métaphyſique religieuſe de l'*Éthique*, où la critique hiſtorique du XX^e ſiècle tend à déceler une ſurvivance de la théologie médiévale qui avait imprégné l'enfance de Spinoza? Que l'on faſſe donc grief à Spinoza, ou d'avoir commencé comme Hobbes, ou de ne pas oſer finir comme lui, la prétention apparaît également contradictoire de revenir à une doctrine de l'*homo duplex*, alors que l'on fait fond ſur la rigueur et ſur l'univerſalité du mécanisme pour profeſſer une pſychologie et une morale ſtrictement naturaliſtes. Et n'eſt-ce pas le ſentiment de cette contradiction, qui explique la tactique paradoxale des philoſophes romantiques par lesquels a revécu l'inſpiration du ſpinozisme? Ils ont récuſé la ſubſtructure mathématique de l'*Éthique;* ils ont réhabilité cet *hylozoïsme* de la Renaiſſance, où Kant voyait la mort de toute ſcience véritable, mais dont la métaphyſique tire ſes facilités pour oſciller entre le plan de l'immanence et le plan de la tranſcendance.

C'eſt préciſément l'éclairciſſement de ce paradoxe qui va nous conduire à la ſolution que nous cherchons. Il y a un néo-ſpinozisme, chez Schelling et chez Schopenhauer, mais qui tourne le dos au ſpinozisme, comme le néo-platonisme de Plotin ou de Proclus tournait le dos au platonisme. Ici et là, en effet, il ſ'en

faut de ce que Platon et Spinoza ont conſidéré comme caractériſtique et conſtitutif de leur propre doctrine, de ce qui, à leurs yeux comme aux nôtres, y introduit une qualité propre de vérité, à ſavoir l'armature ſcientifique. De cela les romantiques n'ont rien ſoupçonné; à aucun moment il ne ſe ſont doutés qu'il y avait *géométrie* et *géométrie*, et que ſi, pour reſſaiſir la penſée vivante de Spinoza, il était néceſſaire de percer la carapace de la déduction euclidienne, qui l'enveloppe, il était ſouverainement imprudent d'éliminer en même temps l'oſſature de l'analyſe cartéſienne, qui la ſoutient. Leur excuſe, dans l'hiſtoire, c'eſt qu'ils n'ont aperçu la raiſon et la ſcience qu'à travers Kant; et Kant n'a eu de Descartes qu'une connaiſſance tout à fait ſuperficielle et vague; notamment, la Géométrie, qui contient la clé de la méthode, parait lui avoir été ſi complètement étrangère que, dans la *Préface* de la *Première Édition* de la *Critique de la Raiſon pure*, avec une ingénuité qui déconcerte, il date de Locke la théorie moderne de la connaiſſance. Or l'ignorance au ſujet de Descartes ne devait pas ſeulement interdire à Kant l'intelligence du ſpiritualisme ſpinoziſte; il importe de remarquer qu'elle a encore eu cette conſéquence, particulièrement fâcheuſe, de le condamner à ne retrouver qu'à tâtons, engagée dans des confuſions inextricables, cette même doctrine des *jugements ſynthétiques a priori*, que l'analyſe cartéſienne enfermait et dont le *Tractatus de intellectus emendatione* avait déjà porté l'expreſſion à ſon plus haut degré de lumière et de pureté. Nous le comprenons nettement, maintenant que les philoſophes ont repris contact avec l'évolution de la penſée mathématique: c'était méconnaître la ſynthèſe, en tant qu'acte original de l'esprit, que d'aller la chercher dans les cadres de la logique ariſtotélicienne où tout jugement eſt arbitrairement ſuppoſé du type prédicatif; c'était altérer d'avance la notion de *l'a priori* que de la ſubordonner à la diſtinction ſurannée de la forme et de la matière; d'où il réſultait, en effet, que *l'a priori* ſe ramenait à un ſyſtème factice de purs concepts, de catégories abſtraites, que Kant ne ſ'eſt donné l'illuſion d'avoir déduit qu'en imaginant une conſcience *originaire*, telle-

ment éloignée de notre conſcience réelle que l'accès nous en était refuſé. *L'homo nooumenon* demeure myſtérieux pour l'*homo phænomenon*. Cette inadéquation eſſentielle, cette inconſcience radicale, de ce qui aurait dû être, de ce qui eſt effectivement chez Spinoza, la *conſcience adéquate*, a empêché Kant de recueillir le bénéfice de ſa propre révolution critique. La critique était faite pour affranchir définitivement le rationalisme de toute référence à une imagination ſupra-humaine. Et cependant Kant ſ'obſtinera dans l'ambition chimérique de tranſcender le *Cogito:* il pourſuivra, tout comme Wolff et comme Mendelsſohn, l'ombre d'une ſubſtance pſychique : de telle ſorte que la pſychologie tranſcendantale, dénaturée ainſi à plaiſir, finira par lui apparaître auſſi ſophiſtique que la théologie pſeudo-rationelle de l'ontologie claſſique.

Entre Spinoza et nous, ceſſons maintenant de laiſſer ſ'interpoſer cette tentative malheureuſe pour aſſocier des types de penſée incompatibles: réflexion critique de la logique tranſcendantale et tradition dogmatique de la logique ſcolaſtique. Remontons même au delà de l'éclectisme leibnizien. L'analyſe cartéſienne va nous apporter l'intelligence d'une doctrine des *jugements ſynthétiques a priori* qui ſera entièrement affranchie du préjugé ariſtotélicien des concepts et des catégories. Le propre de l'analyſe mathématique eſt de créer progreſſivement l'algèbre, la géométrie, la mécanique, à partir du jugement ſimple, de la relation d'évidence, qu'exprime l'équation de type élémentaire. Encore convient-il de remarquer que Spinoza entreprend le *de intellectus emendatione*, dans le deſſein de redreſſer Descartes ſur un point où il rencontrait la tradition de *l'Organon* péripatéticien: à ſavoir le primat de la méthode, qui implique la ſuppoſition d'une forme univerſelle préexiſtant à ſes diverſes applications. Selon Spinoza, la ſcience ſe conſtitue, et elle conſtitue la réalité, par le développement d'une activité qui eſt inhérente à l'idée conçue comme affirmation de ſoi et qui, ſpontanément, de ſynthèſe en ſynthèſe, ſ'étend jusqu'au ſyſtème total de la nature. La méthode accompagne la ſcience, mais à titre de connaiſſance réflexive, en tant qu'*idée d'idée*, c'eſt-à-dire en tant que conſcience.

Ce que le *Tractatus de intellectus emendatione* appelait *méthode*, c'eſt identiquement ce que l'*Éthique* appelle *conſcience;* et, pour nous, tout le ſpinozisme eſt là, dans cette identité de la méthode rationnelle et de la conſcience adéquate, grâce à laquelle ſont ſurmontées les difficultés du problème que la penſée moderne a poſé avec le *Cogito* cartéſien.

Au point de départ du *Cogito*, il y a l'*Ego:* l'être, uniquement replié ſur ſoi, ſemble ſe ſéparer de tout contenu ſpirituel, comme il eſt arrivé peut-être pour Montaigne, comme il arrive pour le *Narciſſe* de M. Paul Valéry. Mais, au terme, n'y aura-t-il pas la *Cogitatio*, c'eſt-à-dire, ſelon l'expreſſion ſuggérée à M. Valéry par la méditation de Léonard de Vinci, *cette conſcience accomplie qui ſe contraint à ſe définir par le total des choſes?* Or, l'*Éthique* opère le paſſage de la ſolitude du *moi* à la *conſcience de ſoi et des choſes et de Dieu*, qui eſt le privilège du ſage. Pour cela elle ne fait appel à rien d'autre qu'à une *préſence;* et la ſeule préſence qui ſoit à la fois réelle et toute ſpirituelle, c'eſt la *matheſis*. Découvrant la néceſſité de l'enchaînement univerſel, la *matheſis* intègre néceſſairement à la conſcience l'intelligence de cette néceſſité. On eſt ſpinoziſte quand on comprend qu'il ne ſaurait y avoir là deux néceſſités, pas plus qu'il n'y a deux maladies, l'une dont ſouffre le malade, l'autre que le médecin guérit. Encore le domaine moral, où ſ'exerce la *médecine de l'âme*, a-t-il pour caractère que le malade et le médecin ſont un ſeul et même homme. Cet homme ne peut pas ne pas être malade, tant qu'il ſe fait du monde une repréſentation lacunaire et discontinue, que l'imagination qualifie et paſſionne. Cet homme ne peut pas ne pas être guéri, lorsque l'univers ſ'eſt *totaliſé* en lui par le progrès de la connaiſſance: combler lacunes et discontinuités, c'eſt du même coup avoir fait disparaître la maladie imaginaire qui était née de la détermination, c'eſt-à-dire de la négation, individualiſte. Nous ſommes libre, non parce que nous avons affirmé, dans l'abſtrait, la volonté de nous libérer, non parce que nous avons été délivré par une faveur du dehors et d'en haut, mais parce que la ſcience concrète de la nature a enrichi notre être,

parce que, parvenue à ſon unité totale, elle nous a rendu Dieu intime. La religion véritable a trouvé dans le naturalisme ſon point d'appui.

* * *

Aſſurément, lorsque Spinoza ſe divertiſſait au ſpectacle des guerres civiles entre araignées ou de leurs batailles avec les mouches, c'eſt aux hommes qu'il ſongeait: il admirait l'impérialisme congénital à tout être qui fait de ſa perſonne un abſolu et qui travaille pour y ſubordonner le reſte de l'univers. Or nous n'échapperons pas à la fatalité de la nature par l'orgueil de tranſcender l'humanité: humaine, trop humaine, eſt l'illuſion d'une origine céleſte, qui prétend arracher notre eſpèce aux lois de la réalité ſublunaire, l'apparenter aux occupants ſublimes d'un monde ſupralunaire. Dès le ſeizième ſiècle, la révolution de Copernic a détruit l'image de ce monde, que les analogies anthropomorphiques avaient peuplé. Puisque la matière du ciel et la matière de la terre ſont une ſeule et même matière, les réalités céleſtes ne ſont plus que des métaphores ruineuſes; les *eſpaces infinis* entrent dans le *ſilence éternel* qui glaçait d'effroi Pascal. Mais la *dignité de la penſée* redreſſera l'homme, qui pouvait paraître d'abord accablé par le ſuccès du ſavoir rationnel. Le réalisme métaphyſique du moyen-âge imaginait un lieu intelligible qui ſe ſuperpoſait, verticalement, matériellement, à l'eſpace ſenſible où nos yeux voient le ſoleil tourner autour de notre planète; l'idéalisme de la ſcience moderne ſubſtitue, dans notre conſcience, à cet eſpace ſenſible un eſpace intellectuel qui lui eſt numériquement identique, mais qui en eſt la vérité, l'eſpace où les *yeux de l'âme*, c'eſt-à-dire *les démonſtrations*, permettent de conſtituer, hors de toute illuſion géocentrique, les mouvements réels qui ſ'accompliſſent effectivement.

Le ſpinozisme met donc en évidence toute l'exactitude et toute la profondeur de la maxime kantienne: *en ce qui concerne la connaiſſance de ſoi-même, la deſcente aux enfers eſt la ſeule voie de l'apothéoſe*. Il a dû accepter l'apparence du naturalisme, même

du matérialisme, pour diſſiper le mirage du ſurnaturel, pour parvenir à l'intelligence de la ſpiritualité véritable. C'eſt en niant l'eſpérance contradictoire d'une vie future, qui prolongerait en quelque ſorte le temps hors du temps, que nous nous élevons jusqu'à la conſcience de l'éternité qui eſt immanente au cours de la durée, au ſentiment de l'exiſtence radicale. Le paradoxe que préſente le rétabliſſement religieux de l'*Éthique* eſt donc réſolu du moment qu'une ligne de démarcation eſt tracée entre le ſurnaturel et le ſpirituel. La réflexion de Spinoza ſur la ſcolaſtique juive l'avait averti que la métaphyſique d'Ariſtote ſe développait ſur un plan parallèle à la cosmogonie de Moïſe : c'eſt dans une même viſion *anthropocentrique* du monde que prennent place la hiérarchie des créatures angéliques et les âmes bienheureuſes des aſtres. Par contre, l'avènement du cartéſianisme explique pourquoi il y a dû y avoir un *Nouveau Teſtament*, et quel en a été le bienfait déciſif : à la *Bible* de l'imagination a ſuccédé l'*Évangile* de la raiſon. Le *Logos*, conçu déſormais *ſub ſpecie quadam æternitatis*, eſt dégagé de toute ſubordination aux formes verbales qui paraiſſent l'incarner en un certain pays et pour un certain temps. L'univerſalité de la lumière naturelle, par laquelle Dieu ſe communique à l'homme *d'eſprit à eſprit*, ſans ſe laiſſer matérialiſer dans aucun ſymbole extérieur à l'intelligence, ne ſouffre plus d'être briſée par l'inſtitution contradictoire de *catholicités* reſtreintes, et diviſées contre elles-mêmes. A la ſcience virile correſpond la religion virile, celle qui ſe conforme, avec une entière ſincérité, à l'exigence de vérification que Boſſuet avait proclamée dans le texte claſſique : *Le plus grand dérèglement de l'eſprit, c'eſt de croire les choſes parce qu'on veut qu'elles ſoient, et non parce qu'on a vu qu'elles ſont en effet.*

Qu'un tel enſeignement convienne particulièrement à notre époque, il ſerait ſuperflu d'y inſiſter. Avant William James, qui nous a familiariſés avec les variétés étonnantes de la conſcience religieuſe, Kant avait eu le ſouci de rechercher et d'énumérer les ſources où le *dérèglement de l'eſprit* l'alimente pour la floraiſon des croyances extra-rationnelles. C'eſt la *Schwärmerei*, fanatisme qui

allègue une prétendue expérience interne des effets de la grâce; c'eſt *l'Aberglaube*, ſuperſtition qui invoque une ſoi-diſant expérience externe du miracle; c'eſt *l'Illuminatismus*, illuſion des adeptes qui ſ'attachent aux myſtères en attribuant à leur entendement des lumières extraordinaires dans l'ordre ſurnaturel; c'eſt la *Thaumaturgie*, tentative téméraire pour exercer une action ſurnaturelle par les moyens de la grâce. Toutes ces puiſſances myſtiques ſont, nous le ſavons en toute évidence, des *puiſſances trompeuſes;* car elles érigent en objet réel la ſimple repréſentation de leur objet; ce qui eſt proprement, ſelon Kant, la définition de la folie. De fait, et les analyſes de William James en témoignent ſurabondamment, chaque fois que l'homme ſ'arroge le privilège de facultés qui auraient dû l'élever au-deſſus de l'humanité, ç'a été pour revenir en arrière, pour ſouſtraire à l'examen de la raiſon ſes croyances d'enfant, empruntées elles-mêmes à l'enfance de notre eſpèce. Mais, du moment que de telles facultés n'exiſtent pas, qu'il n'y a même pas de facultés du tout, que l'imagination correſpond ſeulement à un premier déploîment d'activité intellectuelle, encore partiel et incomplet, alors, de la religion capable de traverſer l'épreuve du feu en ſurmontant les cauſes de déviation et de corruption que le génie de Kant a ſignalées, nous ne devrons pas nous contenter de dire qu'elle eſt une *Religion dans les limites de la ſimple raiſon*, qui pourrait encore eſpérer, du clair-obſcur de la tradition ou de l'inconſcient, quelque complément et quelque ſecours. Elle eſt la religion rationnelle, c'eſt-à-dire, comme le penſait Spinoza, la religion abſolument parlant, de même que la phyſique rationnelle eſt la phyſique abſolument parlant. C'eſt pourquoi, dans la meſure où nous ſaurons nous mouvoir de la ſcience à la religion, comme de la vérité à la vérité, ſans rompre l'unité indiviſible de l'eſprit, ſans renoncer à la pleine lumière de la conſcience, nous aurons le droit de dire que nous ſommes ſpinoziſtes.

PARIS LÉON BRUNSCHVICG

GERMANIA

DOMUS SPINOZANA

EXEMPLAR VITAE

In ſeiner Bekenntnisſchrift, der *Abhandlung über die Verbeſſerung des Verſtandes*, hat Spinoza eine Seite geſchrieben, die uns die letzten Ziele ſeines Philoſophierens enthüllt. Er will in der Kürze ſagen, was er unter dem wahren Gut verſteht und zugleich, was das höchſte Gut iſt. *Damit das richtig verſtanden werde, iſt zu bemerken, daß gut und ſchlecht nur beziehungsweiſe ſo heißen, dergeſtalt, daß ein und dasſelbe Ding gut und ſchlecht heißen kann nach den verſchiedenen Beziehungen, in gleicher Weiſe wie vollendet und unvollendet. Nichts nämlich wird ſeiner Natur nach betrachtet vollendet oder unvollendet heißen, zumal nachdem wir erkannt, daß alles, was geſchieht, nach ewiger Ordnung und nach gewiſſen Naturgeſetzen geſchieht. Da aber menſchliche Schwachheit jener Ordnung in ihrem Denken nicht nachkommt, und inzwiſchen der Menſch irgendeine menſchliche Natur begreift viel ſtärker als die ſeine, und dabei kein Hindernis ſieht, eine ſolche Natur zu erwerben, wird er angeregt, nach Mitteln zu ſuchen, die ihn zu ſolcher Vollendung führen, und alles, was ein Mittel ſein kann, dorthin zu gelangen, wird wahres Gut genannt. Das höchſte Gut aber iſt es, dahin zu gelangen, daß er mit anderen Individuen womöglich einer ſolchen Natur teilhaftig werde. Welcher Art aber dieſe Natur ſei, werden wir zeigen: es iſt die Erkenntnis der Einheit, die der Geiſt mit der geſamten Natur hat. Das alſo iſt das Ziel, auf das ich hinaus will, eine ſolche Natur zu erwerben und anzuſtreben, daß viele ſie mit mir erwerben. Das bedeutet: es gehört auch zu meinem Glück, mir Mühe zu geben, daß viele andere dasſelbe wie ich verſtehn, daß ihr Verſtand und ihre Begierde völlig mit meinem Verſtand und meiner Begierde übereinkommen.*

Man kann fragen, ob es im Sinne Spinozas ſei, irgendetwas zu unternehmen, um das Andenken an ſeine Perſon wachzuhalten

oder gar ſeinen Namen zu verherrlichen. Der Sachlichſte aller Menſchen hat es verboten, daß das Hauptwerk ſeiner Lehre mit ſeinem Namen verbunden werde. So überzeugt war er davon, daß die Wahrheit, die er zum Range der Gottheit erhob, ihre eigene Schöpferkraft habe, durch die ſie, einmal in die Menſchenwelt getreten, auch die Menſchenwelt nach ihrem Bilde geſtalten werde. Nun ſollte man die Stelle bezeichnen, an der die Erde ſeine Gebeine deckt, ſeinem Gedächtnis das Haus weihen, in welchem ſich ihm Werk und Leben vollendete. Was könnte unſpinoziſtiſcher ſein als ein ſolches Beginnen?

Und doch gibt es unter den Lehrbegriffen Spinozas einen, der ſolche Tat rechtfertigen mag. Spinoza kannte wohl die Schwäche des menſchlichen Geiſtes, der nur auf ſich ſelbſt gewieſen iſt. Er wußte (und die Religionen um ihn konnten es ihm lehren), daß der menſchliche Geiſt des Beiſpiels bedarf, um der Affecte Meiſter zu werden. Menſchliche Schwachheit begreift eine Natur ſtärker als die eigene, und indem ſie ihr nachlebt, wächſt ſie über ſich ſelber. Ob Held oder Heiliger, den wir verehren: er ſteht vor uns, damit wir unſer Leben nach dem ſeinen bilden. Nicht in der Conſtruction ſuchen wir die Geſtalt des Über-Menſchen, um ihr nachzuleben, ſondern in der Wirklichkeit des uns vorgelebten Lebens.

Wenn Spinoza als Lebender in ſeiner Zeit, als Wirkender in der unſrigen vielen zum Vorbild des Lebens geworden iſt, ſo konnte es ſein, weil Leben mit Lehre in ihm ſich zur Einheit durchdrang. So wurde ſein Leben zum vollgültigen Erweis der Wahrheit ſeiner Lehre. Wenn er das Leben von der Lehre bis zum letzten Reſte trennen wollte, ſo iſt für uns ſein Leben und ſeine Lehre untrennbar geworden. Wir ſuchen den Wandel ſeiner irdiſchen Tage nicht aus trüber Neugierde, die irgendwo den Erdenreſt aufzuſpüren meint, der Ewiges an Zeitliches bindet, ſondern um ganz deſſen inne zu werden, wie hier die Zeit zum Gefäß der Ewigkeit ſich weihte.

Nach ſeinen Beziehungen mag ein Ding gut oder ſchlecht heißen. Und in ſolcher Beziehung mag es gut heißen, wenn wir

jenſeits der Lehre der Geſtalt Spinozas ſicherer ſein wollen. Wenn es ein Opfer iſt, der Sachlichkeit des Sachlichſten gefordert, ſo mag Spinoza dieſes letzte Opfer uns nicht verſagen: daß ſeine Geſtalt uns zu eigen werde. In dieſem Dienſte ſoll das Haus ſtehen, in dem er ſechs Jahre gelebt hat und in dem er ſeine *Ethik* vollendete. Nun da es nach niedrigſtem Gebrauche ſeinem wahren Eigner zurückgegeben wird: der Menſchheit.

Iſt es das höchſte Gut, mit anderen zugleich jener Vollendung teilhaftig zu werden, die in der Einheit mit der Allnatur beſteht, ſo kann kein Unrecht darin liegen, die Mauern zu erwerben, die das Letzte des Spinoza-Lebens umſchloſſen, damit ihre Steine auch für andere zeugen. Die Stätte, an der Spinoza wirkte, lenkt die Schritte der Menſchen zu gemeinſamem Ziele. Und ſo mag aus dem kleinen Hauſe an der Paviljoensgracht das Bild deſſen uns erſtehen, deſſen menſchliche Natur unſerer Schwäche den Weg des Göttlichen weiſt: exemplar vitae.

IDENTITÄT

Die Biographen, die um die Wende des ſiebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts das Leben Spinozas beſchrieben, Bayle, Kortholt und Colerus, benutzten als Hauptquelle die Mitteilungen, die ihnen der Hauswirt Spinozas, Hendrik van der Spijck machte. (Nur Lucas konnte ſich für ſeine Lebensbeſchreibung der eigenen Mitteilungen Spinozas bedienen.) Daraus wußte man ſeit jeher mit Sicherheit, bei wem Spinoza im Haag gewohnt hat. Als er 1670, in der Zeit des Erſcheinens des *Tractatus Theologico-Politicus*, nach dem Haag überſiedelte, wohnte er zuerſt einige Monate auf der Stille Veerkade bei der Witwe van Velen. *Maar wanneer hem dit te koſtelyk wilde vallen*, berichtet Colerus, *huurde hy op de Paviljoengragt agter mynen huize een kamer by meergemelde Sr Hendrik van der Spyck, alwaar hy op zig zelven leefde en zyn eigen ſpys en drank dagelyks verzorgde*, und das notarielle Inventar ſeines Nachlaſſes vom 21. Februar 1677 beſtätigt: *ten huyſe van S^r hendrick van der Spyck overleeden*. Faſt ſechs Jahre, von 1671 bis zu ſeinem Tode am 21. Februar 1677 hat denn Spinoza bei

jenem Zimmermaler gewohnt, der durch ihn eine gewiſſere Unſterblichkeit erlangt hat, als die größte Zahl ſeiner Zeitgenoſſen, die mit ihrer Kunſt ſich darum mühten. Die Frage nach Spinozas Haager Wohnung iſt ſomit gleichbedeutend mit der Frage nach dem Hauſe Hendriks van der Spijck.

Es iſt nicht ſicher, ob ſich irgendeine Tradition über die letzte Wohnung Spinozas im Haag erhalten hat. In Rijnsburg ſcheint eine ſolche Tradition (nach den Mitteilungen Dr. Willem Meijers) beſtanden zu haben, und als Meijer die erſte Haager Wohnung Spinozas, die mit der Wohnung des Colerus identiſch iſt, in dem Hauſe Stille Veerkade 32 wiederfand, ſoll man ihm (nach einer Mitteilung Dr. Molhuyſens) verſichert haben, hier ſei das Haus, wo Johan de Witt mit dem *joodſche Domine* zuſammengekommen ſei, wobei aber der Name Spinozas ſelbſt in Vergeſſenheit geraten war. Was es zweifelhaft erſcheinen läßt, ob irgendeine Tradition das Haus an der Paviljoensgracht im 19. Jahrhundert noch bezeichnete, iſt eine briefliche Mitteilung Berthold Auerbachs an ſeinen Vetter Jakob Auerbach (*Briefe an ſeinen Freund Jakob Auerbach*, 2. Band, Frankfurt a. M. 1884, Seite 358), die Scheveningen vom 22. Auguſt 1878 datiert iſt, und in der Auerbach nur berichtet: *Dr. Betz hatte mir geſagt, daß es eins der drei Häuſer gegenüber von der Dubletſtraße iſt, wo Spinoza ſtarb.* Allerdings trägt heute das Giebelhaus Paviljoensgracht 72/74, gerade der Doubletſtraat gegenüber, die Inſchrifttafel (es iſt mir nicht bekannt, ſeit wie lange): *Hier woonde Spinoza 1671—1677.* Wie es unbekannt iſt, wer dieſe Tafel hat anbringen laſſen — vermutlich wurde ſie 1880 im Zuſammenhang mit der Enthüllung des Spinoza-Standbildes angebracht —, ſo iſt es auch nicht bekannt, ob ihr nicht doch vielleicht irgendeine Tradition zugrunde liegt, oder ob archivaliſche Studien das Haus Spinozas ermittelt haben.

Als 1923 die Anregung gegeben wurde, das Haus Spinozas für die Allgemeinheit zu ſichern, lag kein vollgültiger Beweis vor, daß jenes durch die Inſchrifttafel bezeichnete Haus wirklich Spinozas Wohnung geweſen ſei. Es war darum zuerſt notwendig, den Nachweis der Identität zu führen.

Das erſte, was ſich bei den Nachforſchungen ergab, war die Tatſache, daß Hendrik van der Spijck nicht ſelbſt der Eigentümer des Hauſes war, in welchem Spinoza bei ihm zur Miete wohnte. Unter den Papieren des Haager Notars Libertus Loeff, der uns bereits bekannt iſt, weil er am 30. März 1677 eine Vollmacht in Sachen des Nachlaſſes Spinozas ausſtellte, fand ſich unter dem Jahr 1683 folgende Urkunde:

Op huyden den XXI meij 1683 compareerden voor mijn Libertus Loeff, openbare Notis . . . d' hr Jacob Alberts van der Spijck . . . bekende . . . van sijn comprts soone S^r Hendrick van der Spijck mr schilder alhier ontfangen te hebben de somme van vier duysent, twee hondert Carolij Guld., . . . verclaarde hy comparant, dat met den voorsz. sijne soone Hendrick van der Spijck . . was overcomen ende verdragen, . . dat den voorsz. tweeden Comparant de huysinge ende erve, alwaer den selven althans is woonende, staende ende gelegen op de Nieuwe Paveljoense gracht aende Oostzijde alhier, vrij ende vrangh sal bewoonen ter tijt en de wijle het voorsz. Capitael volcomentlijck affgelost, ende gerestitueert sal zijn . . .

Jacob Alberts van Spijck
Henderijck van der Spijck . .
Libertus Loeff Notis publ. 1683

Nun haben wir die Möglichkeit, eine genaue Aufſtellung der Häuſer im Haag mit Angabe der Beſitzer in den Steuerliſten der *Straatgelder* zu finden, die mit kaufmänniſcher Genauigkeit geführt werden mußten. Die erſte derartige Liſte datiert vom Jahre 1680/1681 und zeigt für die uns allein intereſſierende Häuſerreihe an der Paviljoensgracht *over de Hilge geeſt huiſen*, das heißt zwiſchen der Stille Veerkade und der Dunne Bierkade folgende Eintragung:

Rekeninge Straatgeld 1680—1681 B fo. 70b:

Over het Geest Hoff

Dirck Ponsen	(f) 1 — 1 — 0
M^r Samuel Schats	1 — 0 — 0
Jacob van Spijck	1 — 4 — 0
De Wed^e Bennincx	1 — 2 — 0
Bastiaen van Veen	1 — 2 — 0
De Soliciteur Expalijde	1 — 1 — 0

Das dritte damals bebaute Grundſtück (ſpäter nach weiterer Bebauung das vierte), von der Stille Veerkade an gerechnet, gehörte alſo dem Vater Hendriks van der Spijck, Jacob Albertsz van der Spijck. Nun iſt es ſehr leicht, das Haus von Jahr zu Jahr in den *Straatgelder*-Liſten zu verfolgen, die bis zum Ende des 18. Jahrhunderts geführt wurden. Zu bemerken iſt dabei nur, daß die auffällige Tatſache, daß *Jacob van Spijck* noch in den dreißiger Jahren des 18. Jahrhunderts als Eigentümer des Hauſes erſcheint, ſich dadurch erklären mag, daß entweder die Erben Jacobs in ungeteilter Erbengemeinſchaft das Haus beſaßen, oder daß einmal, für uns noch unerkennbar, ein gleichnamiger Verwandter, vielleicht der Enkel, an ſeine Stelle getreten iſt. Nun läßt ſich das Haus ohne Schwierigkeit bis zum Jahre 1805 in den Steuerliſten verfolgen. Es ſeien hier nur auszugsweiſe die in Frage kommenden Stellen von fünf zu fünf Jahren wiedergegeben:

Straatgeld 1694—1695 fo. 51b:

Pavelyoen gr.	
Mons^r Arondews	
voor en ter zijde	(*f*) 2 — 3 — 0
Doctoor Slingerlant	0 — 10 — 8
Samuel Schats	0 — 10 — 0
Jacob Spijck	0 — 12 — 0
Men Heer Bennincx	0 — 11 — 0
Mons^r van Veen	0 — 11 — 0
De H^r Expalide	0 — 10 — 8

Straatgeld 1700—1701 fo. 55a:

Pavelyoen gr.	
De H^r Rosenb. voor en etc	(*f*) 2 — 3 — 0
Juff^r Slingerlant	0 — 10 — 8
Samuel Schats	0 — 10 — 0
Jacob Spijck	0 — 12 — 0
de Wed^e Bennincx	0 — 11 — 0
van Veen	0 — 11 — 0
De H^r Expalyde	0 — 10 — 8

Straatgeld 1704—1705 fo. 54b:

Pavelyoen gr.

Me vrouw Rosenb. voor en ter zyde	(f)	2 — 3 — 0
Juff^r Slingerlant		0 — 10 — 8
Samuel Schats		0 — 10 — 8
Jacob Spijck		0 — 12 — 0
de Wed^e Bennincx		0 — 11 — 0
van veen		0 — 11 — 0
de Heer Expalyde		0 — 10 — 8

Straatgeld 1709—1710 fo. 65:

De pavelyoen. gr.

mevrouw Rosenb., voor etc.	(f)	2 — 3 — 0
Juff^r Slingelant		0 — 10 — 8
de Heer Verbeeck		0 — 10 — 0
Jacob Spyck		0 — 12 — 0
Juff^r Bennincx		0 — 11 — 0
van Veen		0 — 11 — 0
Juff^r Expalyde		0 — 10 — 8

Straatgeld 1715—1716 fo. 163b:

De Paviljons Gragt oost.

Mev: Rosenburg voor en ter zyde	(f)	2 — 3 — 0
Juff^r Slingerlant		0 — 10 — 8
Mynh^r Verbeek		0 — 10 — 0
Jacob van Spyk	f	0 — 12 — 0
N: van Spyk		0 — 11 — 0
D h^r van Veen		0 — 11 — 0
1516 D h^r Eppalude		0 — 10 — 8

Straatgeld 1720—1721 fo. 191b:

De Pavelioensgraft oost.

1538 Mevrouw Rosenburg voor en ter zyde	f	2 — 3 —
Jacob Hiddent		0 — 10 — 8
van Zaanen		0 — 10 —
Jacob van Spijck		0 — 12 —
N. van Spijk nu Jacob		0 — 11 —
Den Heer van Veen		0 — 11 —
Den H^r Expaludé		0 — 10 — 8

Straatgeld 1725—1726 fo. 214a, b:

De Pavilioens Gragt Oost

	Juffr Guldemont	ƒ 2 — 3 — 0
	Jacob Hiddent	0 — 10 — 8
	van Saanen	0 — 10 — 0
	Jacob van Spijck	0 — 12 — 0
1557	*Jacob Spijck*	0 — 11 — 0
1558	*dh^r van Veen*	0 — 11 — 0
	d'heer Expalude	0 — 10 — 8

Straatgeld 1731—1732 fo. 214a, b:

De Pavilioensgragt Oost.

	Juff^r Gildemont	ƒ 2 — 3 —
	Jacob Hiddint	0 — 10 — 8
	van Saanen	0 — 10 —
	Jacob van Speijk	0 — 12 —
1557	*Jacob Speijk*	0 — 11 —
1558	*d'heer van Veen*	0 — 11 —
	d'Expalude	0 — 10 — 8

Straatgeld 1736—1737 fo. 217a, b:

De Paviljoensgragt Oost.

	Juffr. Guldemont	ƒ 2 — 3 — 0
	Jacob Hiddint	0 — 10 — 8
	van Zaanen	0 — 10 — 0
	Jacob van Spijk	0 — 12 — 0
1612	*Denselven*	0 — 11 — 0
1613	*d heer van Veen*	0 — 11 — 0
	Expalidé	0 — 10 — 8

Straatgeld 1744—1745 fo. 271b, 272a:

Oost de Paviljoensgragt

	De wed^e Coster voor en op zij	ƒ 3 — 15 — 0
	Jacob Hurderts	0 — 10 — 8
	Stephanus de Meede	0 — 10 — 0
1745	*De wed^e Spijk voor en agter*	0 — 18 — 0
1746	*D Heer Spijk voor en agter*	0 — 16 — 8
	van den Ham	0 — 16 — 8
	van der Meer uts s	0 — 17 — 0

Straatgeld 1750—1751 fo. 271b, 272a:

Oost de Paviljoens Gragt

	Pieter Mouton voor en op zij	*f 3 — 15 — 0*
	Jacob Huberts	*0 — 10 — 8*
	Stephanus de Meede	*0 — 10 — 0*
1745	*De wed^e Spijk voor en agter*	*0 — 18 — 0*
	D h^r Spijk voor en op zij	*0 — 16 — 8*
	De Wed^e van den Ham	*0 — 16 — 8*
	Pannekoek	*0 — 17 — 0*

Straatgeld 1756—1757 fo. 274a:

Oost de Paviljoensgragt

1786	*Mouton voor &*	*f 3 — 15 —*
	Hubets	*— 10 — 8*
	van Ginkel	*— 10 —*
	Spijck voor &	*— 18 —*
	Denselven voor &	*— 16 — 8*
	van den Ham	*— 16 — 8*
1792	*Pantekoek*	*— 17 —*

Straatgeld 1762—1763 fo. 277a:

Oost de Paviljoensgragt.

1803	*de Wed^e Mouton*	*f 3 — 15 —*
	de h^r van Schaak	*— 10 — 8*
	van Ginkel	*— 10 —*
	Houtman	*— 18 —*
	dh^r Spijk	*— 16 — 8*
	C. Straat	*— 16 — 8*
1809	*Pantekoek*	*— 11 —*

Straatgeld 1769—1770 fo. 277a:

O^t de Paviljoensg^t

1808	*de Wed^e Mouton*	*f 3 — 15 —*
	d h. van Schaak	*— 10 — 8*
	E. van Ginkel	*— 10 —*
	d'hr. Uijtenbogert	*— 18 —*
	adv. van der Spyk	*— 16 — 8*
	C. Straat	*— 16 — 8*
1814	*Pantekoek*	*— 17 —*

Straatgeld 1776—1777, fo. 277a:

Oost de Pavilloensgragt.		
1807	*d'Wed^e: Mouton*	*f 3 — 15 —*
	d'heer van Schaak	*— 10 — 8*
	van Ginkel	*— 10 —*
	Uijttenbogaart	*— 18 —*
	Wed^e Rijnders	*— 16 — 8*
	C. Straat	*— 16 — 8*
1813	*Pantekoek*	*— 17 —*

Straatgeld 1781—1782 fo. 277a:

Oost de Pavilj. gragt		
1807	*De Wed^e Mouton*	*f 3 — 15 —*
	Joh. Klinkhorst	*— 10 — 8*
	A. van Ginkel	*— 10 —*
	Uyttenbogaart	*— 18 —*
	de Wed^e Rijnders	*— 16 — 8*
	d'Wed. A. Grey	*— 16 — 8*
1813	*Pantekoek*	*— 17 —*

Straatgeld 1786—1787 fo. 277a:

O^t de Paviljoensg^t		
	dew. Mouton	*f 3 — 15 —*
	A. van Ginkel	*— 9 —*
	F. B. de Bons	*— 10 — 8*
	A. van Ginkel	*— 10 —*
	dh^r Uytenboogaart	*— 18 —*
	dew. Reynders	*— 16 — 8.*
	Eustachius Huese	*— 16 — 8*
	Pantekoek	*— 17 —*

Straatgeld 1790—1791 fol. 62b:

Oost Paviljoensgraft		
	Mouton	*f 3 — 15 —*
	van Ginkel	*— 9 —*
	de Bons	*— 10 — 8*
	van Ginkel	*— 10 —*
	Uittenbogaerd	*— 18 —*
	Reijnders	*— 16 — 8*
	Huse	*— 16 — 8*
	Pautekoek	*— 17 —*

Straatgeld 1794—1795 fol. 62b:

Oost Paviljoensgr[t]

Mouton	*f 3 — 15 —*
van Ginkel	*— 9 —*
de Bons	*— 10 — 8*
van Ginkel	*— 10 —*
Uittenbogaard	*— 18 —*
Reijnders	*— 16 — 8*
Huesse	*— 16 — 8*
Pautekoek	*— 17 —*

Quohier van den 100[e] Penn. of Extraordinaris Verponding fo. 292 a, b:

De huizen over 't Geesthofje

1800—1805	*5190*	*Pieter Mouton met 2 uitgangen*	*f 29— 3—*
,,	*5191/1*	*Joseph Natan I. A. Freund 1805*	*10— 8—*
,,	*5191/2*	*Alex. van Ginkel*	*8— 7—*
,,	*5192*	*J. W. Engels C. Iseler 1805*	*20———*
,,	*5193*	*Alex. van Ginkel*	*20———*
,,	*5194*	*de Wed. de Wit*	*29— 3—*
,,	*5195*	*M[r] Hendrik Carré*	*28— 7—*
,,	*5196*	*J. Nikkel H. Rabinel 1804*	*25———*
,,	*5197*	*Aldert Coster Hendricus Timmermans 1803*	*23— 7—*

Verpondingsregister 1806 fol. 114b:

Pavillioensgragt O[t] Zijde.

Wijk N.

5197	*79*	*A. Timmermans*	*No 76*	*f 66—14*
5198	*80*	*[Henry Rabinel] denzelve*	*No 77*	*55—14*
5195	*81*	*[H. Carré] H. F. J. Delcourt*	*No 78*	*58— 7*
5194	*82*	*Wed. G. Ph. Elsehhoven [en Js. en A. M. Eshoven]*	*No 79*	*59—17*
5193	*83*	*de Wed[e] van Ginkel*	*No 80*	*41—14—*
5192	*84*	*C. [Iseler] Willer*	*No 81*	*43— 4—*
5191/2	*85*	*de Wed[e] v. Ginkel*	*No 82*	*19—10—*
5191/1	*86*	*Wed. I. A. Frunt F. Scholt*	*No 83*	*29— 9—*

Damit iſt die Identität des Hauſes bis zum Jahre 1806 einwandfrei feſtgeſtellt. Seine Beſitzer ſind nacheinander Jacob van Spijck, die Witwe Spijck, bei der zuerſt das Hinterhaus erſcheint, Houtman, Uijttenbogaart, die Witwe de Wit und die Witwe G. Ph.

Elſehhoven und deren Kinder. Das Verpondingsregiſter von 1806 gibt uns nun die Möglichkeit, das Haus in den *Kadaſtern* wiederzufinden, die damals in der Franzoſenzeit angelegt wurden. Das Haus trägt im Verpondingsregiſter die Verpondingsnummer 79. Dieſer Verpondingsnummer entſpricht im *Kadaſter* folgender Eintrag:

Pavilioensgracht Wijkletter F Wijknummer 82 Verp. nummer 79
Kadaſterſectie I Kadaſternummer $\frac{493}{492}$ *Nieuwe nummer 32*
Soort van Eigendom: Woonhuis.

Das Haus, das 1680 Jacob Albertz van der Spijck gehört hatte und das 1806 die Verpondingsnummer 79 führte, erhielt alſo in jenem Jahre die Kadaſternummer 493/492. Dieſe Nummer wurde in neuerer Zeit umgeändert in die Kadaſternummer 1811/1810 und dieſer Kadaſternummer entſpricht die heutige Hausnummer Paviljoensgracht 72/74.

Es iſt das Haus gegenüber der Doubletſtraat, das an ſeinem Giebel die Inſchrift trägt: *Hier woonde Spinoza 1671—1677.*

ÜBERGANG

Im Herbſte 1923 entſtand der Plan, das Spinoza-Haus an der Paviljoensgracht zu erwerben, um es zum Sitze der *Societas Spinozana* zu machen. Das Haus hatte wechſelvolle Schickſale hinter ſich. Geraume Zeit war es, wie es im damaligen Charakter der Gegend lag, ein Dirnenquartier geweſen. Verhandlungen mit dem Beſitzer des Hauſes wurden eingeleitet, aber ſie führten zu keinem Ergebnis. Zweifelhafte Elemente drängten ſich dazwiſchen, brachten das Haus in ihre Verfügung und verſuchten, durch die Drohung, das Haus zu einem Tanz-Palaſt zu machen und die Façade niederzureißen, eine höhere Kaufſumme zu erpreſſen, als die anfänglich geforderte. Es iſt dem Rijksbureau voor Monumentenzorg zu danken, das damals, im Januar 1924, die Façade des Hauſes unter Denkmalſchutz ſtellte, daß ſo wenigſtens fürs erſte die Drohung eines den Charakter des Hauſes ändernden Umbaus unwirkſam gemacht wurde. Immerhin war die Gefahr, daß doch einmal das Haus der Vernichtung anheim fiele, nicht leicht zu nehmen, zumal da nun eine Durchbruchsſtraße das

Stadtviertel erſchloß. Iſt doch auch in unſerem Jahrhundert das Geburtshaus des Erasmus in Rotterdam, das die ſchöne Inſchrift trug: *Haec eſt parva domus, magnus qua natus Erasmus*, dem Abbruch zum Opfer gefallen, und nur eine ſchmale Backſtein-Liſene deutet an der plumpen Façade eines modernen Kinos die Umrißlinie des alten Giebels an.

Es iſt Adolphe S. Oko in Cincinnati zu danken, wenn im Herbſt 1926 die erneut mit dem urſprünglichen Beſitzer aufgenommenen Verhandlungen durch die Sicherſtellung der finanziellen Vorausſetzungen zum Erfolge führen konnten. Am 12. September wurde im Haag folgender Vertrag abgeſchloſſen:

W. A. Schroot te Ugehelen, Contractant ten eenre, en Dr. Carl Gebhardt te Frankfurt a. M., ten andere, komen als volgt overeen:

Contractant ten eenre verbindt zich om gedurende den tyd van 13. September 1926 tot 1. November 1926 het hem in eigendom toebehoorende perceel Paviljoensgracht 72—74 te 's Gravenhage te verkoopen aan Contractant ten andere, vry van huur en andere laſten, voor een koopprijs van *fl.* 36000 (ſesendertig duizend gld.) en voorts onder de volgende voorwaarden:

Van het bedrag van *fl.* 36000 zal *fl.* 20000 (twintig duizend gld.) in contanten terſtond by den overdracht aan den verkooper worden voldoen, terwyl Contractant ten eenre verklaart *fl.* 5000 (vyfduizend gld.) 5% aan Contractant ten andere ter leen te zullen verſtrekken onder verband van hypotheek op bedoeld perceel. De overdrachtskoſten behalve de zuivere notarieele koſten worden door partyen ieder voor de helft gedragen.

Contractant ter andere verklaart zich voor 1. November 1926 te zullen beraden omtrent den koop van bovenbedoeld huis op bovengenoemde voorwaarden, zullende zijne verklaring aan Contractant ter eenre, dat hij daar mede inſtemt, beſchouwd worden als de voorwaarde voor de tot ſtand koming van den koopovereenkomſt, in welk geval als datum van levering bepaald wordt op 1. November 1926.

Indien Contractant ten andere op 1. November 1926 niet verklaard heeft bovenbedoelde koop te ſluiten, zal hy aan Contractant ter eenre vergoeden *fl.* 165 (honderdvyfenſeſtig gld.) zonder eenige andere verplichting.

Aldus overeengekomen en door partyen aanvaard en in duplo opgemaakt.

's Gravenhage, 12. September 1926.

(gez.) W. A. Schroot. Dr. Carl Gebhardt.

Am 1. November 1926 wurde die vereinbarte Kaufſumme dem Käufer überwieſen und das Haus wechſelte damit ſeinen Beſitzer. Sogleich nun wurde die Stiftung *Domus Spinozana* errichtet, die für alle künftige Zeiten Eigner des Hauſes ſein ſoll und ihr das folgende Statut gegeben:

Heden den vierden Januari negentienhonderdzeven en twintig is voor mij Frederik Lodewijk Gualtheri d'Aumerie, notaris ter ſtandplaats Scheveningen, gemeente 's-Gravenhage, in tegenwoordigheid der beide na te noemen getuigen, verſchenen:

De Heer *Meeſter Johan Herman Carp*, Referendaris ter Provinciale Griffie van Zuid Holland, wonende te 's-Gravenhage.

a. voor zich zelven.

b. als mondeling gemachtigde van den Heer *Carl Gebhardt*, doctor in de wijsbegeerte, wonende te Frankfort aan de Main die verklaarde bij deze acte op te richten en in het leven te roepen een Stichting, welke zal worden geregeerd door de navolgende Statuten.

STATUTEN VAN DE STICHTING „DOMUS SPINOZANA".

Artikel 1. De naam der ſtichting is „Domus Spinozana" en zij is geveſtigd te 's-Gravenhage, behoudens het bepaalde in artikel 7.

Artikel 2. De ſtichting heeft tot doel het bevorderen van de internationale ſamenwerking op wijsgeerig gebied en beoogt daarbij hoofdzakelijk een algemeen maatſchappelijk belang.

Zij tracht dat doel te bereiken door:

1. de verkrijging in eigendom van het perceel nommer 72 en 74 aan de Paviljoensgracht te 's-Gravenhage, waarin Spinoza gewoond heeft van Anno zeſtienhonderd een en zeventig tot zeſtienhonderd zeven en zeventig.

2. de inrichting van dit perceel tot muſeum van zaken, welke op het leven en den Kring van Spinoza betrekking hebben.

3. het bijeenbrengen van een bibliotheek, de geheele litteratuur het leven en de philoſophie van Spinoza betreffende.

4. het organiſeeren van bijeenkomſten van Spinoziſten van alle landen.

5. het bevorderen van het houden van voordrachten en curſuſſen betreffende het Spinozisme.

6. het bevorderen van publicaties en inſtellingen, welke op het Spinozisme betrekking hebben.

Artikel 3. Het Beſtuur der Stichting wordt gevormd uit minſtens

drie beſtuurders, als hoedanig voor de eerſte maal optreden de Heeren: Doctor Carl Gebhardt te Frankfort aan de Main; Profeſſor Adolph Sigmund Oko te Cincinnati (Ohio) en Meeſter Johan Herman Carp voornoemd te 's-Gravenhage.

Het beſtuur kan beſluiten tot uitbreiding van het aantal beſtuurders. De ſtichting wordt zoo in als buiten rechten vertegenwoordigd door een daartoe door het Beſtuur uit zijn midden tot wederopzeggens aangewezen commiſſaris. Behoudens het bepaalde in het laatſte lid van dit artikel blijkt de aanwijzing tot commiſſaris uit een gedagteekend ſchriftelijk ſtuk, dat om de twee jaren moet worden vernieuwd, onderteekend door de meerderheid der beſtuurders. Bedoeld ſchriftelijk ſtuk moet voor het eerſt worden opgemaakt den eerſten Januari negentien honderd acht en twintig.

De Commiſſaris heeft de dagelijkſche leiding, de volſtrekte beſchikkingsbevoegdheid over de roerende lichamelijke zaken der Stichting en in alle rechten en zaken het doel der Stichting betreffende en is bevoegd hare bezittingen te beheeren en te verhuren. Voor het koopen, verkrijgen, vervreemden en bezwaren van onroerende goederen heeft hij de ſchriftelijke toeſtemming noodig van een der overige beſtuurders, indien hun aantal twee bedraagt en van de meerderheid der beſtuurders, zoo hun aantal meer dan twee bedraagt.

Jaarlijks legt de Commiſſaris aan al de beſtuurders een volledige rekening en verantwoording over van het gevoerd beheer. De goedkeuring daarvan ſtrekt hem tot decharge. Beſtuurders kunnen bij gewone meerderheid van ſtemmen beſluiten de in deze ſtatuten genoemde bevoegdheden van den Commiſſaris te beperken door voor bepaalde handelingen de goedkeuring van beſtuurders te eiſchen op de wijze alsvoren genoemd.

Als commiſſaris treedt voor de eerſte maal op Meeſter Johan Herman Carp voornoemd te 's-Gravenhage.

Artikel 4. De beſtuurders kunnen te allen tijde ontſlag nemen. De aftredende beſtuurder heeft het recht zijn opvolger aan te wijzen.

Indien een beſtuurder overlijdt of aftreedt zonder zijn opvolger te hebben aangewezen, wordt deze benoemd door de/n/ overgebleven beſtuurder/s/.

Indien alle beſtuurders zonder opvolgers te hebben aangewezen, overleden zijn, gaat het recht tot benoeming van het Beſtuur der Stichting over op de Gemeente 's-Gravenhage en bij weigering van deze op den Voorzitter van de Arrondiſſements-Rechtbak aldaar.

Artikel 5. Het Beſtuur beſluit met meerderheid van ſtemmen.

Artikel 6. De Stichting vangt aan met een kapitaal van een honderd gulden.

Artikel 7. De beſtuurders kunnen den zetel en het domicilie der Stichting aanwijzen en veranderen.

Artikel 8. De Stichting gaat te niet door een beſluit van de beſtuurders met algemeene ſtemmen genomen.

De goederen der Stichting komen alsdan na vereffening en betaling der ſchulden aan de gemeente 's-Gravenhage.

De comparant is mij notaris bekend.

Waarvan Acte.

Verleden te Scheveningen, gemeente 's-Gravenhage ten tijde in het hoofd dezer acte gemeld in tegenwoordigheid van de Heeren Adrianus Eligius Willem Marie Suſijn, candidaat-notaris en Gerrit Carel van den Ende, notarisklerk beiden wonende te 's-Gravenhage als getuigen.

Onmiddellijk na voorlezing is deze minuutacte onderteekend door den comparant, de getuigen en mij notaris.

J. H. Carp. Adr. Suſijn. G. C. v. d. Ende. F. L. G. d'Aumerie.

Gratis geregiſtreerd te 's-Gravenhage, zes Januari 1900 zeven en twintig, deel 1, folio 134, no. 2873, drie bladen, geen renvooi.

De Ontvanger Succ. 3 en Regiſtratie (geteekend) Jolles.

UITGEGEVEN VOOR AFSCHRIFT.
F. L. G. d'Aumerie.

Am 15. Januar 1927 iſt das Haus Paviljoensgracht 72/74 in das Eigentum der Stiftung *Domus Spinozana* übergegangen.

ERHALTUNG

Das Spinoza-Haus iſt, wie die meiſten holländiſchen Häuſer des ſiebzehnten Jahrhunderts, die auf unſerer Zeit gekommen ſind, wie nicht anders auch das Rembrandt-Haus in Amſterdam, im Laufe der verfloſſenen 250 Jahre manchen baulichen Veränderungen unterlegen, doch ſo, daß ſeine urſprüngliche Raumeinteilung innerhalb der alten Mauern und Wände noch wohl zu erkennen iſt. Das Haus war das Haus eines Handwerkers; denn Handwerker, Zimmer- und Schildermaler und wohl nur gelegentlich Künſtler, iſt Hendrik van der Spijck geweſen. So mag denn das untere Geſchoß ſeine geräumige Werkſtatt geborgen haben. Darüber befand ſich im erſten Obergeſchoß die Wohnung der Familie van der Spijck mit ihrer, wie es ſcheint, nicht unbeträcht-

lichen Kinderzahl. Es ſind drei Zimmer, von denen die zwei großen heute zu Wohnzwecken dienen, eines als Küche eingerichtet iſt, in denen wir noch die van der Spijckſche Wohnung erkennen können. Zu vermuten iſt, daß ſich früher wohl das Leben der Malerfamilie zum Teil auch im Untergeſchoß abſpielte. Daß ſich im Dachgiebel Spinozas Wohnung befand, iſt wohl beglaubigt. Ausdrücklich berichtet Colerus, daß Spinoza zu ſeinen Hausleuten herunter gegangen ſei, um ſich, von der Arbeit ermüdet, im Geſpräch mit ihnen auszuruhen (vgl. *Lebensgeſchichte Spinoza's*, herausgegeben von Freudenthal, Leipzig 1899, S. 61). Auch am Tag vor ſeinem Tode kam er von ſeiner Stube herunter, um bei ſeinen Hausleuten eine Pfeife Tabak zu rauchen und ſich mit ihnen zu unterhalten (a. a. O. S. 95). Danach kann kein Zweifel ſein, daß Spinozas Wohnung ſich im Dachſtock des Hauſes befand. Colerus aber ſpricht weiter von der *voorkamer, die tot zyn gebruik was en daar hy op ſliep* (a. a. O. S. 95 — Freudenthal hat in der Überſetzung den Ausdruck *voorkamer* verfehlt und damit die Situation unklar gemacht). Das Zimmer alſo, das Spinoza benutzte, war das Vorderzimmer im Dachſtock auf die Straße hinaus. Auch das Inventar, das der Notar W. van den Hove unmittelbar nach dem Tode Spinozas aufnahm, ſpricht von dem *voorcamertje* (a. a. O. S. 155). Hier arbeitete und hier ſchlief alſo Spinoza. Wie Colerus weiter berichtet (a. a. O. S. 97) ſchlief Spinoza *in geen Ledekant, maar in een bedſtede op de voorkamer*, d. h. er benutzte nicht einen feſten, eingebauten Bettſchrank, wie ſich ſolche noch in vielen Häuſern aus jener Zeit erhalten haben, ſondern eine Bettſtatt, die er aus dem Erbe ſeines Vaters ſich vorbehalten hatte (a. a. O. S. 63), ebenſo wie den Vorhang vor demſelben, wohl die beiden roten Gardinen von Tuch (*een paar rood Laecken, Gardijnen*), die in dem Inventar ſeines Nachlaſſes erſcheinen (a. a. O. S. 155). Danach können wir das Zimmer Spinozas in unſerem Hauſe unſchwer wiederfinden: es iſt das Giebelzimmer des Hauſes nach der Straße zu, klein, aber von vollendeten Abmeſſungen. Das Bett mag in der rechten Wand eingelaſſen geweſen ſein, wo eben ein Wandſchrank ſich be-

findet und wo das ſchräge Dach dem Bett genügend Raum gewährte.

Daß das Haus im Laufe der Zeit manche Umgeſtaltung erfahren hat, zeigt ſchon die Backſteinfaçade, die durch die Fürſorge des Rijksbureau voor Monumentenzorg unter dem häßlichen Verputz jetzt wieder zutage gekommen iſt. Dieſe Façade zeigt im weſentlichen die alten orangeroten Backſteine des ſiebzehnten Jahrhunderts. Die Fenſter ſind umgebaut und vergrößert, der Treppengiebel (*Trapgevel*), den die Häuſer an der Paviljoensgracht nach den alten Stadtplänen urſprünglich aufwieſen, iſt um die Wende des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts in den moderneren *Tuitgevel* verwandelt.

Das nicht unbeträchtliche Grundſtück van der Spijcks war am Ende des ſiebzehnten Jahrhunderts nur mit dem Vorderhaus bebaut. Um die Mitte des achtzehnten muß nach dem Ausweis der Steuerliſten ein Hinterhaus am Ende des Grundſtücks gegen den Privatweg zur Dunne Bierkade hin dazu gekommen ſein. Dieſes Hinterhaus aus dem achtzehnten Jahrhundert hat ſich nicht erhalten. Als das Haus in den Beſitz der Stiftung *Domus Spinozana* überging, ſtand an ſeiner Stelle ein häßliches zweigeſchoſſiges Werkſtattgebäude, etwa in den 80er Jahren des neunzehnten Jahrhunderts, doch unter teilweiſer Verwendung alter Steine erbaut. Im neunzehnten Jahrhundert wurde dem alten Vorderhauſe nach dem Hofe zu ein damit in Verbindung ſtehender Seitenbau angefügt, der in neuerer Zeit wiederum durch kleinere Anbauten entſtellt wurde.

Die Abſicht bei der Wiederherſtellung des Spinoza-Hauſes mußte zunächſt darauf gerichtet ſein, das im Zuſtand außerordentlicher Verwahrloſung befindliche Haus zu reinigen und die Zutaten ſpäterer Zeit zu entfernen. Darum wurde das Hinterhaus niedergelegt und die Zufügungen vom Seitengebäude entfernt. Das ſo freigelegte Gelände wurde (nach den Plänen des Gartenarchitekten van Lennep) in einen Garten im Charakter des ſiebzehnten Jahrhunderts verwandelt, wie ſich in jener Zeit dort wohl ein (vielleicht beſcheidener) Garten befunden haben mag.

Das Seitengebäude ſoll, weil es wertvollen Nutzraum bietet, erhalten bleiben. Die Façade in ihrer urſprünglichen Geſtalt wiederherzuſtellen hat das Rijksbureau voor Monumentenzorg auf die Initiative ſeines Leiters Dr. Kalf hin mit Mitteln, die der holländiſche Staat, die Stadt den Haag und die Provinz Süd-Holland zur Verfügung ſtellten, in der verſtändnisvollſten Weiſe übernommen. Dabei ſoll aber der *Tuitgevel* als die Geſtalt, in der die Silhouette des Hauſes uns vertraut geworden iſt, unverändert bleiben.

Wenn einmal alle Pläne zur Inſtandſetzung des Hauſes verwirklicht ſein werden, wird das Untergeſchoß einen großen Saal umfaſſen, der durch Verlegung der Rückwand nach dem Garten zu noch an Geräumigkeit gewinnt. Von dieſem Saale wird unmittelbar eine Treppe in das erſte Stockwerk hinaufführen, in dem die beiden großen Zimmer der van der Spijck'ſchen Wohnung Muſeumszwecken dienſtbar gemacht werden ſollen, während der ſchmale, nach der Straße gelegene Küchenraum als Adminiſtrationszimmer dienen wird. Im Dachgeſchoß wird das Giebelzimmer als Stätte der Erinnerung gewahrt bleiben, während das zweite, wohl auch von Spinoza benutzte Zimmerchen die Zeugniſſe der Fortwirkung des Spinozismus aufnehmen wird. Das Seitengebäude ſoll einmal die Spinoza-Bibliothek beherbergen und daneben auch dem Hüter des Hauſes Wohnraum bieten.

BESTIMMUNG

Vielleicht iſt es gut, feſtzuſtellen, daß in der Cauſalordnung der Gedanken nicht primär der Wunſch war, das Spinoza-Haus anzukaufen, und daß danach der Zweck geſucht wurde, dem das Haus beſtimmt werden könnte. Vielmehr war das Primäre die Notwendigkeit, ein Centrum aller auf die Philoſophie Spinozas gerichteten Beſtrebungen zu ſchaffen, und dieſes Centrum, Richtpunkt vielfältiger Tendenzen, konnte nur die Stätte ſein, die durch Spinoza ſelbſt geweiht und allem Meinungsſtreit entrückt war.

Das Spinoza-Häuschen in Rijnsburg könnte als Stätte verehrender Erinnerung nicht ſchöner ſein, als es iſt, aber in ſeinen

Raummöglichkeiten beſchränkt und abſeits des Verkehrs gelegen konnte es nicht wohl zum Mittelpunkt europäiſcher Beſtrebungen werden und mußte eine holländiſche Angelegenheit bleiben, die ihr Recht und ihre Zukunft immer in ſich tragen wird. Der Utrechter Philoſoph Profeſſor Ritter erkannte ſchon vor Jahren die Notwendigkeit, den Spinoza-Studien im Haag ſelbſt einen Mittelpunkt zu ſchaffen, aber der einige Jahre vor dem Krieg erörterte Plan, das Wohnhaus Spinozas an der Stille Veerkade anzukaufen und dort eine Spinoza-Bibliothek zu errichten, kam nicht über das Stadium einiger Vorerwägungen hinaus. Erſt auf der Grundlage der *Societas Spinozana* konnte der Plan verwirklicht werden, der *Societas* als dem Inbegriff der Spinoza-Beſtrebungen in dem Hauſe ihren Sitz zu geben, in dem Spinoza ſelbſt ſein Werk und ſein Leben vollendet hat.

Die Beſtimmung, die die *Domus Spinozana* nach dem Plane ihrer Gründung erfüllen ſoll, iſt eine ſiebenfache:

1. Spinoza-Bibliothek. Es iſt notwendig, in der *Domus Spinozana* einmal das ganze Spinoza-Schrifttum der verfloſſenen 250 Jahre in lückenloſer Folge zu ſammeln und der Sammlung regelmäßig alle Neuerſcheinungen hinzuzufügen. Wohl gibt es heute, ſoviel bekannt geworden iſt, fünf Spinoza-Bibliotheken. Drei davon ſind in Amerika: die Bibliothek, die im Jahre 1893 von dem Leipziger Antiquariat Max Weg geſammelt worden iſt, die für die Cornell Univerſity in Ithaca, Staat New-York, angekauft wurde und die wohl fortlaufend ergänzt wird; die Spinoza-Bibliothek der Hebrew Union College Library in Cincinnati, die Schöpfung Adolphe S. Okos, heute ſicherlich die umfaſſendſte Spinoza-Bibliothek; die Privat-Bibliothek Adolphe S. Okos, die einmal der Bibliothek in Jeruſalem gehören wird. In Europa gibt es zwei Spinoza-Bibliotheken: die Spinoza-Bibliothek der Univerſitätsbibliothek Leuven, urſprünglich die Bibliothek, die die Frankfurter Antiquariatsbuchhandlung Baer und Co. auf der Baſis der Spinoza-Bibliothek J. Freudenthals zuſammengeſtellt hatte und die 1911 für Conſtantin Brunner erworben wurde, und ſchließlich meine eigene Spinoza-Bibliothek,

nach der von Cincinnati wohl die reichſte. Das *Spinozahuis* in Rijnsburg beſitzt ein für die wiſſenſchaftliche Forſchung über die Entſtehung der Lehre Spinozas außerordentlich wertvolles Hilfsmittel: faſt alle die Bücher, die einmal den Beſtand der eigenen Bibliothek Spinozas gebildet haben, in Exemplaren der gleichen Ausgaben, wie Spinoza ſie beſeſſen. Was aber die großen europäiſchen Bibliotheken, auch die holländiſchen, an Spinoza-Literatur beſitzen, iſt durchaus unſyſtematiſch, lückenhaft, über viele Orte zerſtreut und zum Teil nur ſchwer zugänglich. Demgegenüber iſt es ein dringendes Deſiderat der Spinoza-Forſchung, eine Stelle zu haben, wo jeder Forſcher ohne weiteres jedes Werk ſogleich erhalten kann oder wo er wenigſtens, wenn es dort ſich nicht findet, darüber Nachricht haben kann, wo es zugänglich iſt.

2. Spinoza-Archiv. Eine ergänzende Aufgabe der *Domus Spinozana* beſteht darin, alle Documente zuſammenzubringen, die auf das Leben Spinozas Bezug haben. Dazu gehören in erſter Linie die Briefe Spinozas, von denen wohl der eine oder der andere in *Bruikleen* zu erhalten ſein wird; alle Urkunden, die auf ſein Leben Bezug haben, ſei es im Original oder in photographiſcher Reproduction; authentiſche Spinoza-Bilder ebenſo wie poſtume, die von der Spinoza-Auffaſſung ſpäterer Zeiten Zeugnis ablegen; die Portraits der Männer, die im Leben Spinozas eine Rolle geſpielt haben; die Abbildungen der Stätten, die den Schauplatz dieſes Lebens abgegeben haben.

3. Spinoza-Inſtitut. Was hier in der *Domus Spinozana* an Material geſammelt wird, muß der Wiſſenſchaft zugänglich gemacht werden. Es muß vor allem die Möglichkeit geſchaffen werden, daß Gelehrte an Ort und Stelle ihren Forſchungen nachgehen können. Darum müſſen in der *Domus Spinozana* Arbeitsplätze für auswärtige Forſcher geſchaffen werden, und auch nach der Möglichkeit muß geſucht werden, ihnen einen längeren Aufenthalt zur Durchführung ihrer Arbeiten im Haag und eine Wohnſtätte unfern der *Domus Spinozana* zu gewähren.

4. Spinoza-Muſeum. Die Sammlungen der *Domus Spinozana* ſollen aber über den Kreis der Gelehrten hinaus einem

weiteren Publicum erſchloſſen werden, das die Spinoza-Stätte aufzuſuchen kommt. Was unter den Documenten und Bildern ſowie unter den Büchern von allgemeinem Intereſſe iſt, insbeſondere auch die Erſtausgaben, die ja zu den ſchönſten niederländiſchen Druckwerken aus der zweiten Hälfte des ſiebzehnten Jahrhunderts zählen, ſoll als Schauſammlung ausgelegt werden. Dieſe Schauſammlung ſoll durch einen Catalogue raiſonné derart im geiſtigen Sinne erſchloſſen werden, daß jeder Beſucher des Hauſes an der Hand der Sammlung und des Führers in das Leben Spinozas eingeführt und zur Philoſophie Spinozas hingeführt wird.

5. Spinoza-Vorleſungen. Regelmäßig an den Spinozatagen, am 21. Februar und am 24. November, ſollen im Saale der *Domus Spinozana* Vorleſungen über die Lehre Spinozas von hervorragenden holländiſchen und ausländiſchen Forſchern für ein allgemeines Publicum gehalten werden. Dieſe Vorleſungen ſollen auch durch den Rundfunk verbreitet werden.

6. Spinoza-Curſe. In einer beſtimmten Zeit des Jahres, in den akademiſchen Ferien, ſollen durch anerkannte Spinoza-Forſcher akademiſche Curſe für Studenten aller Länder abgehalten werden, um ſie in die Spinoza-Forſchung an der Hand der Quellen einzuführen. Dabei ſoll nach Möglichkeit den Studenten durch Stipendien die Teilnahme an den Curſen ermöglicht werden.

7. Spinoza-Tagungen. In regelmäßiger Folge ſollen in der *Domus Spinozana* Zuſammenkünfte von Freunden der Philoſophie Spinozas als Tagungen der *Societas Spinozana* ſtattfinden, mit dem Ziele, ſich gegenſeitig in der wiſſenſchaftlichen Arbeit zu fördern und die Philoſophie Spinozas aus ihren eigenen Ideen heraus mit den Tendenzen der Zeit in Beziehung zu ſetzen. Die Philoſophen-Congreſſe der herkömmlichen Art leiden ja unter der Unmöglichkeit gegenſeitiger Verſtändigung infolge der übergroßen Mannigfaltigkeit der Ausgangspunkte. Gegenüber der herrſchenden philoſophiſchen Sprachenverwirrung mag gerade die Philoſophie Spinozas ihre ſynthetiſche Kraft erweiſen, indem ſie Menſchen zugleich wiſſenſchaftlichen und religiöſen Bedürfniſſes in großen und zwingenden Richtlinien eint. Dieſe Einigung aber

mag über das Gebiet der Philoſophie hinaus im Zuſammenleben der Völker ſich bewähren.

Gelingt es, der *Domus Spinozana* genügendes Intereſſe zu wecken, daß ſie zur Verwirklichung ihres ſiebenfachen Planes bald gelangt, ſo iſt die Sicherheit gegeben, daß ſie nicht toter Beſitz, ſondern *actuoſa eſſentia* ſein wird. Dann mag die tiefſte Huldigung des Jahrhunderts am 250. Sterbetage Spinozas ein Werk ſein, das ſich vorgeſetzt hat, an ſeinem Teile die Idee *Spinoza* zu realiſieren. Und dann mag das Wort ſich erfüllen, das jetzt den Beſucher der *Domus Spinozana* beim Eingange grüßt: VITAE.

FRANKFURT A. M. CARL GEBHARDT

HUNGARIA

SPINOZA ÉS A PSZICHOANALIZIS

Spinozától nem viſz közvetlen ut a pſzichoanaliziſhez, még közvetett ſem, ha nem akarjuk azt a fogalmat jogtalanul Kibőviteni. Nem az a döntő, hogy majdnem harmadfél évſzázad van a két tanitás keletkezéſe között, inkabb az, hogy ezek a kiinduláſban és a célpontban, valamint az egéſznek lényegében, teljeſſéggel különbözők. Freud nem akar ſemmi kapcſolatot a filozofiával; amikor éſzreveſzi, hogy néhány fogalomban Schopenhauerrel egyezik, tartózkodik Nietzſche olvaſáſától, hogy megóvja elfogulatlanſágát és függetlenſégét. Spinozánál minden tudás, a konkrét is a filozofia oceánjába torkollik. Freud nézeteinek keletkezéſére orvoſi gyakorlat ád alkalmat; betegeket akar gyógyitani; elméletet épit fel, hogy megſzerezze az ahhoz ſzükſéges eſzközöket. Spinozának a tan az igazſág kideritéſe a legfőbb, amire törekedhetünk; az igazſág maga az abſzolut cél, minden emberi élet értelme. Perſze Freudnál végül érdeklődéſének ſulypontja jelentékenyen eltolódott. Utolſó iráſaiban hatalmaſra duzzad benne egy addig éſzre alig vehető ſpekulativ ér; ſzükſégét érzi annak, hogy therapeutikus tanának elméleti alapzatát rendſzereſen alakitſa, azaz, hogy egéſz lélektant épitſen föl. Sőt az *Encyclopaedia Britannica* (1926) egy cikkében kijelenti, hogy a pſzichoanalizis ſzó az idő folyamán két jelentéſt kapott: 1. ſajátos módſzer ideges zavarok kezeléſére, 2. a tudattalan ſzellemi folyamatokról ſzóló tudomány, amelyet helyeſen mélyſégpſzicholigiának is neveznek (III. 253). Kijelenti azután, hogy a jövő valóſzinüen ſokkal nagyobb fontoſſágot tulajdonit majd a tudattalannak tudománya értelmében vett pſzichoanaliziſnek, mintſem a pſzichoanalizis névvel jelölt gyógyáſzati eljáráſnak (U. o.). Ezzel tulajdonképen félig a filozofuſok táborába ment át, itt pedig minden módſzerbeli és világnézeti különbſég ellenére is bőſégeſen nyilik alkalma a Spinozával való találkozáſra.

A tiſztán metafizikai vonás Spinozában Freudot bizonyára

viſſzataſzitotta volna. De Spinoza *Ethikájában* ott van az indulatokról ſzóló könyv, melyet az orvoſok Johannes Müller *Phyſiologiájá* óta (1833—1840) nagyra tartanak, hiſzen Müller egyſzerüen átveſzi Spinoza meghatározáſait mint ſzinte véglegeſen döntőket. Ambár Freud ſehol ſem mutatkozik Spinoza lélektanától befolyáſoltnak, mégis ugy érezzük, mintha nehezen formulázható, mintegy formális rokonſág volna közöttük. Ugy mondanók: mind a kettő *ſzintetikus* pſzichologus. A lelki életnek nem az elemeit kereſik föl, hogy egyenként kutatgaſſák őket, hanem a lélek egéſzéről igyekeznek képet kapni. Ennek oka Spinozánál könnyen kiviláglik. Akkoriban nem volt tulajdonképeni analitikus lelektan; amit pedig a modern gondolkodás nyujtott neki, az Deſcartes-nak a ſzenvedélyekről ſzóló tanitáſa volt, amihez kezdetben ſzigoruan cſatlakozott is, mint ez különöſen a *Rövid Ertekezes* — ből tünik ki. Freud viſzont az orvoſtudomány utján jutott el a lélektanhoz; Breuertől öſztönözve és eleinte vele együtt a hiſztéria jelenſégeit tanulmányozta, föliſmerte azok pſzichikai terméſzetét és moſt a léleknek olyan képét igyekezett alakitani, amely megérteſſe e jelenſégek lehetőſégét és pſzichikai kezeléſét. Freud ſzámára bizonyára ez a gyakorlati cél volt lélektani tanulmányainak eredeti rugója, és az maradt a mai napig is, noha éppen ez a gyakorlati cél követeli parancſolóan a lélektannak mint elméleti alapvetéſnek mind tökéleteſſebb alakitáſát. Azonban analitikus lélektanhoz nem viſz el ez az ut; a konkrét emberből indul ki, hogy befolyáſolja és formálja. Spinozánál ſem hiányzik a gyakorlati beállitás. Az *Ethikának* az indulatokról ſzóló harmadik könyve a legterjedelmeſebb és legtüzeſeſebb réſze az egéſz *Ethikának* és réſzben még a negyedik künyvben is folytatódik. Mind a kettő előkéſziti a mü nagyſzerü végakkordját, cſúcſpontját és végſő értelmét. Az indulatok jelentik az emberi ſzolgaſágot, ſzabadſágnélküliſéget, melyből a ſzabadſág, a boldogſág, az igazi tudás, az Iſtenmegiſmerés világába kell eljutnunk. Iſmernünk kell az indulatokat, hogy azután e megiſmerés ſegitſégével legyőzheſſük őket. Hogy mily cſodálatoſan hajlik egymáſſelé a két gondolatláncolat, az nyilvánvaló. Tegyük a

Spinozai boldogſág, ſzabadſág, erény helyébe az egéſzſég Freud-i fogalmát, amely valamikép mégis cſak rokon azokkal, és kitünik a kettőnek mindenkép meglepő rokonſága. Megakarjuk moſt mutatni, hogy nem cſak a végcélok, hanem a hozzájuk vivő utak is legalább bizonyos értelemben rokonok. Nem meſterkélt magyarázgatáſſal, konſtrukciós játékkal és haſonlókkal akarjuk az olvaſót boſſzantani, hanem a két gondolatſor tárgyi találkozáſát akarjuk felmutatni. Az e találkozáſon való cſodálkozáſt hadd enyhitſe az a megfontolás, hogy hiſzen ugyanarról a tárgyról, az emberi lélekről van ſzó és noha az egyik orvoſi, a máſik meg általános empirikus lélektani tapaſztalatokból indul ki, az egyik a beteg lelket akarja gyógyitani, a máſik a tökéletlen lelket a tökéleteſſéghez akarja vezetni, — olykép járhatják ugyan utjukat, hogy nem vezſnek tudomáſt egymáſról, de a dolog lényegében mégis nem egy ponton találkozniok kell egymáſſal. Ha van itt valami cſodálkozáſra méltó, az az, hogy Freud a beteg lelkeken nyert tapaſztalatai alapján a megiſmerés nagy mélyſégeibe tudott behatolni. De meg kell jegyeznünk, hogy Freud orvoſi gondolatainak tárgyi méltatáſára nem tartjuk magunkat illetékeſeknek. Meg akarjuk iſmerni azokat a pontokat, amelyekbe a két jelentős ſzellem egyezik. Ahol Freud oly utakon jár, amelyek eltérnek Spinoza utjaitól, az itéletet Freudra vonatkozóan orvoſi ſzakemberekre kell biznunk. Freud pſzichoanaliziſét cſak irodalmilag iſmerjük, ezt pedig a pſziyhoanalatikuſok bizonyára joggal elégtelennek tekintik a dolog tökéletes megiſmeréſére. Spinozával beſzélni merünk, Freudhoz cſak kérdéſeket merünk intézni. Gyönyörüſég olvaſni előadás tekintetében is kiváló iráſait, de nehéz mindenütt követni őket, ha hiányzik a pſzichoanalitikus gyakorlat ismerete. Főcélunk itt nem a pſzichoanalizis, hanem annak kimutatáſa, hogy a pſzichoanaliziſis a Spinozai gondolatok roppant életereje mellett tanuskodik. Jeleztük ezt már egy Spinozáról irott könyvben. (*Spinoza*, Reinhardt kiadáſa, München 1923). Ezeket a jelzéſeket akarjuk itt bővebben kifejteni.

Mielőtt azonban azt probáljuk bizonyitani, hogy Spinoza végcéljai bizonyos módon érintkeznek a pſzichoanaliziſéivel, elöbb

néhány kevéſbé fontos pontra akarunk rámutatni. Hogy a két felfogás különbſégét is egy alapvető pontban, megállapitſuk meg kell emliteni, hogy Spinoza müveiben ſoha ſincs ſzó a lélek tudattalan életéről. Tárgyalja ugyan az emlékezet problémáját (Eth. II, 18 tétel), és itt fölvethetné azt a kérdéſt, milyen állapotban volt azelőtt az emlékezetbe idézett, tehát tudatoſſá lett képzet, és rábukkanhatna igy a tudattalanra legkezdetlegeſſebb és legmegközelithetőbb formájában. Minthogy azonban ſzerinte ſzellemi és teſti teljeſen azonoſak (*az eſzmék rendje és kapcſolata azonegy a dolgok rendjével és kapcſolatával, Eth.* II, 7 *tétel*), azért az ő ſzámára itt nincs probléma. Az emlékezés a ſzellemben az emberi teſt affekcióinak rendje és kapcſolatai ſzerint megy végbe. Ami ſzellemi, magától értedődően tudatos, ſőt e tudat tudatával is kapcſolatos. Ha valaki tud valamit, ezzel azt is tudja, hogy tud, egyuttal azt is tudja, hogy tudja, hogy tud, is igy a végtelenſégig. (Eth. II, 21). Ugy tetſzik, mintha ez a pſzichanalatikus felfogás, amelynek alappilléreihez tartozik a tudattalan ſzellemi életről ſzóló tanitás, a Spinozai felfogáſtól, elvileg és mindenkorra elválaſztaná. Nem akarjuk ſemmiképen a tudattalanról ſzóló tanitáſt ezen a helyen vita tárgyává tenni. Azonban nem fogják-e a pſzichoanalitikuſok a tudattalanról való fogalmukat mégis elmélyiteni és revideálni, az a jövő kérdéſe. E fogalom nehézſégei legkevéſbé Freud körültekintő kutatói ſzelleme elött maradtak rejtve. Emellett, ugy látjuk, nem gondolták meg eddigelé, hogy végül is a legtöbb képzet a külſő érzékſzervek benyomáſaiból ſzármazik, amelyek keletkezéſükkor ſzükſégkép tudatoſak voltak, — avagy tudattalan érzékletek is volnának? tehát ſzinek, amelyeket nem látunk, hangok, amelyeket nem hallunk s igy tovább? De ami egyſzer a tudatban volt, ujra viſſzatérhet abba, tehát nem lehet abſzolut tudattalan, cſak *tudatelötti* (vorbewußt).

Azonban, mint mondottuk, nem akarjuk ezt a kérdéſt itt vitatni, noha azokhoz tartozunk, akik nem tudják jól elképzelni, mit akar a „tudattalan" gondolkodás jelenteni. Ehelyett rámutatunk Freudnak egy figyelemreméltó terméſzeteſen teljeſen *tudattalan* közeledéſére Spinozához, amely *Das Ich und das Esben*

(1923) található, abban a müben, amely a pſzichologuſok réſzéről több figyelmet érdemel, mint amennyiben eddig réſze volt. Kiterjeſzkedik itt a tudat világoſſági ſkálájára is, amelyből ſokan azt következtetik, hogy a tudattalan tulajdonkép cſak az *éſzrevétlenül tudatos*, ami mégis alapoſabb vizſgálodáſt követelne, mint amilyet Freud megenged, és ami azonos Leibniznek *petites perceptions* — eſzméjével, amely oly cſodálatoſan beleilleſzkedik a végtelen kicſinyről ſzóló egéſz tanitáſába. Már moſt itt Freud felveti a kérdéſt: hogyan válik valami tudatoſſá, vagy hogyan leſz valami tudatelöttivé. A felelet igy hangzik: *a megfelelő ſzoképzetekkel valo kapcſolodás által* (20 old.). Ezek lényegileg halláſi éſzleletekből ſzármaznak, ugy hogy ezáltal mintegy külön érzéki forrás adódik a tudat talan ſzámára. Ha követjük ezeket a gondolatokat más oldalról, mint Freudéről, uj fény eſik a lelki életre. Milyen a gondolat, mielött a ſzóval kapcſolatos? Ha cſak e kapcſolat révén válik tudatoſſá, akkor előzően bizonyára jelen van, cſakhogy *tudattalanul*, azaz in ſtatu naſcendi, félig tudatoſan, majdnem *éſzrevétlenül*. Amit a tudattalanból való ötleteknek nevezünk, olyan gondolatok, amelyek tudatoſſágra törekſzenek, de cſak a ſzóval való kapcſolodás által küzdik fel arra magukat. De hogy gondolat és ſzó miképen találják meg egymáſt, ennek magyarázata Freud nagyſzerü intuiciojához méltó feladat volna. Ehhez azonban meg kellene vizſgálni a nyelvhez még nem tögzitett gondolkodás egéſz problémáját. Az aſſzociáció ſegédfogalma bizonyára nem elegendő, mert a nyelv nélkül való gondolkodás a teremtő gondolkodás, amely az aſſzociáció mankóival bizonyára nem jut elöbbre. Az aſſzociáció ſegit alkotni, de maga nem alkot. A nyelv nélkül való gondolkodás problémája Spinoza alött is fölmerült, még pedig elſő ránk jutott müvében a *Rövid Ertekezéſben Iſtenröl, az emberröl és boldogſágáról*, amelynek érdekes és fontos történetére nézve a Gebhardt-féle uj kiadás (Spinoza: *Opera*) és a Gebhardt-féle német forditás (1922) pontoſan tájékoztat. Azt olvaſſuk ott (Öſſzekiadás I, 83 old. és forditás 94 old.) — miután Spinoza megállapitotta. hogy a megértés puſzta ſzenvedőlegeſſég, ugyhogy nem akaratunk állit vagy

tagad valamit egy dologról, amit talán nem engednek meg majd azok, akik azt vélik, hogy hiſzen lehet a jobb tudás ellenére is ſzavakkal állitani valamit egy dologrol — *Ez azonban cſak onnan van, mert nem tudják elképzelni, minö fogalma van a léleknek a dologrol a ſzavak nélkül vagy a ſzavakon kivül* (94, old.) Hogy azonban milyenek a gondolatok a ſzavak nélkül vagy a ſzavakon kivül, arról Spinoza ſemmit ſem mondott, noha az ő intuiciófogalma azt parancſolóan meykövetelte volna. Mert az intuitiv megiſmerés, a harmadik, a legfelſőrendü megiſmerés, ſcientia intuitivâ bitonyára az ő nézete ſzerint is „ſzavak nélkül, ſzavakon kivül" való megiſmerés, s hozzátehetjük ſzavak *elött*, azaz a ſzavakkal kapcſolodás elött való megiſmerés.

Ellenben igen határozottan, megtalálható Spinozánól, habár terméſzeteſen nem ezen a néven, az (Verdrängung) elfojtás fontos fogalma, Freud egéſz gondolatépületének egyik főoſzlopa. A III, réſz 12 tételében azt olvaſſuk, hogy a ſzellem annak elképzeléſére törekſzik, ami a teſt cſelekvőképeſſégét növeli vagy előmozditja; ha azonban azt képzeli el, ami a teſt cſelekvő képeſſégét cſökkenti vagy gátolja, akkor azon van hogy oly dolgokra emlékezzék, amelyek kizárják amazok létezéſét. Ezt a kiſſé furcſának tetſző, filozofiája iſkolanyelvén ſzóló kifejezéſmódot azután a következőkép magyarázza: A ſzellem iſzonyodik olyaſminek elképzeléſétől, ami az ő és a teſt képeſſégét cſökkenti vagy gátolja. Ez az iſzonyat a rugója magatartáſának. Hatékonnyá pedig akkor leſz ez az iſzonyat, ha olyaſmit képzel el a ſzellem, ami az iſzonyatot keltő tárgy megſemmitéſét jekenti.

* * *

Spinoza Ethikája azért viſeli ezt a látſzólag nem megfelelő cimet — hiſzen az a filozofia valamennyi réſzét és nemcſak az ethikai gondolatokat tartalmazza — mert mind a kettő helyes: valóban a filozofia valamennyi réſze található meg az *Ethikában*, *de valamennyi az etika ſzolgálatába van állitva*. Spinoza egéſz rendſzere: *etika*, valamennyi réſz arra ſzolgál, hogy a rendſzer etikai alapgondolatát plaſztikuſan kidolgozza. Sok kifogáſt tettek

a rendſzer formája, az egyes tételek matematikai bizonyitáſa ellen, s mi ſziveſen lemondunk róla, ha valaki képes e forma minden értékét valamilyen más formába átmenteni. De azt nem lehet tagadni, hogy moſtani formájában Spinoza Ethikája legrendſzereſebb müve a világirodalomnak. Minden a legſzoroſabban függ öſſze egymáſſal. Öt könyvből áll. Az elſő könyv tartalmazza a ſpinozai gondolkodás alappilléreit, a ſzubſtancia, az attributumok, a moduſok fogalmait. A máſodik könyvben azután mintegy uj kezdet következik: A ſzellemről. Hogy a ſzellemről beſzélheſſünk, el kell hagynunk a tiſzta gondolkodás területét és a ſzellemről való belső tapaſztalatunkhoz kell fordulnunk. Ez tehát ſzükſégſzerü folytatáſa az alapfogalmaknak. Kitünik azután hogy ezek a kereſett fogalmak minden emberi gondolkodás világkategoriái. Ennek feliſmeréſe nélkül Spinozában egy lépéſt ſem tehetünkelőre. A ſzükſégſzerü folytatás azonban az indulatok tana. De a ſpeciális ethikában is épen az indulatok fogalma került ſorra. Indulatok terméſzeti jelenſégek, amelyeknek terméſzetes és általános okaik és következményeik vannak; ſine ira et ſtudio kell őket tárgyalni, mintha vonalakról, ſikokról, vagy teſtekről volna ſzó. A harmadik és negyedik könyv magában foglalja az indulatok tanát, egy daraḃ legtiſztább, legtökéleteſebb pſzichologiát, amely megérdemli, hogy Ariſtoteleſnek a nikomachoſi Ethikában található fejtegetéſeivel egy ſorba állitſák. Hogy a pſzichoanalitikuſok figyelmét miért kerülte el ez a tanitás, nehezen érthető. Amit ők ambivalenciának neveznek, itt mintaſzerü fejtegetéſt talál. Dinamikája az az indulatoknak és ſzenvedélyeknek, aminek ſzámára a pſzichoanalitikuſok nyitották meg a ſzemünket. A tudattalannak fogalmát is erőſen ſurolja itt Spinoza. Az Ethika ötödik könyve az értelem hatalmáról vagy az emberi ſzabadſágról, az egéſz rendſzer betetőzéſéről ſzól. Az egéſz rendſzer alappillére az önfenntartás tana, ehhez azonban Freud a halálvágy tanával elzárta az utat a maga ſzámára. Tatózkodunk terméſzeteſen minden polémiától; azonban Freud ſzava nem hangzik itt nagyon öntudatoſan, mindeneſetre öſſzeegyezhetetlen Spinoza tanával és a modern filozofia legnagyobb réſzével. Spinoza azt

tanitja, hogy az önfenntartáſra való törekvés elſő és egyetlen alapja az erénynek; de önfenntartás ugyanaz, mint az éſz utmutatáſa ſzerint cſelekedni, s igy a megiſmeréſre való törekvés elſő és egyetlen alapja az erénynek. Amennyiben tehát az emberek indulataik nyomáſa alatt állanak, eltérnek egymáſtól. Amennyiben azonban az éſz utmutatáſa ſzerint élnek, terméſzetſzerüen ſzükſégképen egyeznek egymáſſal. De abbanhagyjuk itt; a ſpinozai tanitás végſő tételei köziſmertek. A lélek teljes átvilágitáſa a világos megiſmerés által, jelenti a ſzellem ſzabadſágát, az indulatok béklyozó hatalmának legyőzéſét. Ezt jelenti az Iſten fogalma Spinoza tanitáſában. Ez a kiindulópontja és befejezéſe.

Cſakugyan oly nagy-e itt a távolſág, a miſztikustheologiai kifejezéſmód ellenére is, a két tanitás között? Végül is Freud a betegeit a gondolkodás világos intellektualizáláſával gyógyitja. A tudattalan, amelynek olyan döntő ſzerepe van Freud gondolkodáſában, végül a kura ſzerencſés befejezéſével elveſzti ebbeli uralmát. Az emlitett *Encyclopaedia Britannicában* megjelent, klaſſzikus rövid cikkében azt mondja Freud: *The therapeutic reſults of pſychoanalyſis depend upon the replacement of inconſcious mental acts by conſcious ones and are operativ in ſo far as that process has ſignificance in relation to the diſorder under treatment. The replacement is effected by overcoming internal reſiſtances in the patients mind* (III, 253). — S itt következik azután az a mondat hogy a jövő valóſzinüen a pſzichoanalizis lélektani oldaláé. — *A pſzichoanalizis gyógyáſzati ſikerei attol függnek, hogy tudattalan ſzellemi aktuſok helyébe tudatoſak lépnek, és hatékonyak annyiban, amennyiben a folyamatnak jelentőſége van a kezelt betegſégre nézve. Ez a helyetteſités ugy megy végbe, hogy belſő ellenálláſok legyőzetnek a beteg lelkében.*

Hogy a pſzichoanalizis ezt a helyzetét Spinoza filozofiájához oly ſokáig nem vették éſzre, azt bizonyitja, hogy Freud hivei közül ſokan minden filozofiának meggyőződéſes ellenfelei, azután meg azt is, hogy az iſkola erőit egyéb dolgok vették ſokſzoroſan igénybe. Amióta Freud a kezeléſben lemondott a hipnoziſról, máſnemü pótláſról kellett gondoſkodnia, hogy meg-

felelheſſen arra a kérdéſre, hogyan jutunk a tudattalanhoz. Itt jelentkezett azután Freud gondolata: az álomelemzés, a ſzabad aſſzociació játéka, a pſzichologiai eltéveſztéſek a mindennapi életben. Azután uj én-elemzéſnek kellett jönnie, amihez ugyancſak a meſter adta meg a lökéſt e müvekkel: Das Ich und das Es, Jenſeits des Luſtprincips, Maſſenpſychologie (a legfigyelemreméltóbb iráſok egyike), Totem und Tabu. Az ember mindég ujból kénytelen cſodálni az iſkola alapitójának ſzellemét, s valóban különös — gyógyáſzat alap elvei még mindég váratnak magukra. Mindenütt az orvoſtudományban gyakran meg kell elégedni az empiriával és le kell mondani a racionális megalapozáſról, de a pſzichoanaliziſben ez nem könnyen lehetſéges. Tulajdonképen még nincs olyan mü, amelyben az orvoſtudományi anyag rendſzereſen fel volna épitve. Igy a pſzichoanaliziſnek gazdag és napról-napra gyarapodó irodalmában cſak nehezen tudtam a főkérdéſeket tanulmányozni. A vágyak ſpinozai tanáról, az ő indulat és ſzenvedély elméletéről alig lehet egy ſzót is találni. Azt hihetné az ember, hogy Spinoza tetſzéſt kell hogy találjon a pſzichoanalitikuſoknál. Hiſzen lehetſéges hogy a hiba bennem van. De én becſületeſen kutattam és ſokfelé tudakozódtam. A hiányról, amely a tekintetben mutatkozik, nem igen tehetem magamat felelőſſé.

BUDAPEST BERNHARD ALEXANDER

SPINOZA UND DIE PSYCHOANALYSE

Es führt kein direkter Weg von Spinoza zur Pſychoanalyſe, ja ſelbſt kein indirekter, wenn dieſer Begriff nicht ungebührlich erweitert werden ſoll. Es iſt nicht entſcheidend, daß faſt dritthalb Jahrhunderte zwiſchen dem Entſtehen der beider Lehren liegen, aber ſie ſind im Ausgange und Zielpunkt, auch im Geſammtweſen grundverſchieden. Freud will nichts mit der Philoſophie zu tun haben; als er gewahr wird, daß er in einigen Begriffen mit Schopenhauer zuſammentrifft, verſagt er ſich die Lektüre Nietzsches, um ſeine Unbefangenheit und Unabhängigkeit zu wahren; bei Spinoza mündet all ſein Wiſſen, auch das Konkrete, in den Ozean der Philoſophie. Freuds Anſchauungen entſtehen bei mediziniſchem

Anlaß; er will Kranke heilen; Theorie baut er auf, um die Mittel dazu zu erlangen. Für Spinoza iſt die Lehre, die Ergründung der Wahrheit das Höchſte, wonach wir ſtreben können; die Wahrheit ſelber das abſolute Ziel, der Sinn alles menſchlichen Lebens. Freilich hat ſich ſchließlich bei Freud das Schwergewicht ſeines Intereſſes bedeutend verſchoben. In ſeinen letzten Schriften ſchwillt in ihm eine bis dahin unmerkliche ſpekulative Ader mächtig an, er fühlt das Bedürfnis, den theoretiſchen Unterbau ſeiner therapeutiſchen Lehre ſyſtematiſch zu geſtalten, d. h. eine ganze Pſychologie zu erbauen, ja er erklärt in einem Artikel der *Encyclopaedia Britannica* (1926), das Wort Pſychoanalyſe habe im Laufe der Zeit zwei Bedeutungen erhalten, 1. eine eigene Methode, nervöſe Störungen zu behandeln; 2. die Wiſſenſchaft unbewußter geiſtiger Prozeſſe, die man auch angemeſſen Tiefenpſychologie genannt hat (III, 253). Er erklärt dann, die Zukunft werde *wahrſcheinlich der Pſychoanalyſe als der Wiſſenſchaft des Unbewußten weit größere Wichtigkeit beimeſſen als dem Pſychoanalyſe genannten therapeutiſchen Verfahren* (ib.). Damit iſt er nun eigentlich halbwegs in das Lager der Philoſophen übergegangen, wo er reichlich Gelegenheit hat, trotz aller methodiſchen und weltanſchaulichen Differenzen mit Spinoza zuſammenzutreffen.

Das rein Metaphyſiſche in Spinoza hätte Freud gewiß abgeſtoßen, aber es gibt in Spinozas *Ethik* das Buch über die Affekte, das bei den Medizinern ſeit Johannes Müllers *Phyſiologie* (1833—1840) in hohem Anſehen ſteht, da Müller die Definitionen Spinozas gleichſam als entgültig entſcheidende einfach übernimmt. Trotzdem Freud ſich nirgends von der Pſychologie Spinozas beeinflußt zeigt, hat ſich uns doch der Eindruck einer ſchwer formulierbaren, gleichſam formellen Verwandtſchaft aufgedrängt. Wir möchten ſagen, beide ſind *ſyntheti/che* Pſychologen. Sie ſuchen nicht die Elemente des Seelenlebens auf, um dieſe einzeln zu erforſchen, ſie ſuchen ein Geſamtbild der Pſyche zu erfaſſen. Bei Spinoza iſt der Grund dafür leicht erſichtlich; es gab damals keine eigentliche analytiſche Pſychologie und was er im modernen Denken vorfand, war die Lehre von den Leidenſchaften des Descartes, an die er ſich ja auch anfangs ſtreng anſchloß, was beſonders aus der *Kurzen Abhandlung* hervorgeht. Freud wiederum kam auf dem Wege der Medizin zur Pſychologie, ſtudierte durch Breuer angeregt und anfangs mit ihm vereint Phänomene der Hyſterie, erkannte deren pſychiſche Natur, und ſuchte ſich nun ein Bild der Pſyche zu geſtalten, das die Möglichkeit dieſer Phänomene und deren pſychiſche Behandlung erklärlich machen ſollte. Für Freud war ſicherlich dieſer praktiſche Zweck die urſprüngliche Triebfeder ſeiner pſychologiſchen Studien und iſt es bis auf den heutigen Tag geblieben, wenn auch gerade dieſer praktiſche Zweck es

gebieteriſch fordert, die Pſychologie als theoretiſche Grundlage immer vollkommener zu geſtalten. Aber zu analytiſcher Pſychologie führt dieſer Weg nicht, er geht vom konkreten Menſchen aus, um ihn zu beeinfluſſen und zu formen. Auch bei Spinoza fehlt die praktiſche Einſtellung nicht. Das dritte Buch der *Ethik* von den Affekten iſt das umfangreichſte und ausführlichſte der ganzen *Ethik* und ſetzt ſich zum Teil noch im vierten fort. Beide bereiten den großartigen Schlußakkord des Werkes vor, ſeinen Höhepunkt und ſeinen Endſinn. Die Affekte bedeuten die menſchliche Knechtſchaft, die Unfreiheit, aus der wir in die Welt der Freiheit, der Glückſeligkeit, des wahren Wiſſens, der Gotterkenntnis geführt werden ſollen. Wir müſſen die Affekte kennen, um ſie dann mittels der wahren Erkenntnis überwinden zu können. Wie merkwürdig die beiden Gedankenketten ſich zu einander neigen, iſt erſichtlich. Setzt man an die Stelle der Spinozaiſchen Glückſeligkeit, Freiheit, Tugend den Freudſchen Begriff der Geſundheit, der ja doch irgendwie verwandt mit jenen iſt, dann iſt die Verwandtſchaft der beiden erſichtlich. Es ſoll nun gezeigt werden, daß nicht nur die Endziele, ſondern auch die zu ihnen führenden Wege wenigſtens in gewiſſem Sinne verwandt ſind, ſodaß hier nicht künſtliche Deutelei, Konſtruktionsſpiel und Ähnliches den Leſer erbittern, ſondern ſachliches Zuſammentreffen der beiden Gedankenreihen aufgezeigt werden ſoll. Die Verwunderung über dies Zuſammentreffen möge durch die Überlegung gemildert werden, daß es ſich ja um dasſelbe Objekt, die menſchliche Seele handelt, und wenn auch der eine von mediziniſchen, der andere von allgemeinen empiriſchen pſychologiſchen Erfahrungen ausgeht, der eine die kranke Seele heilen, der andere die unvollkommene zur Vollkommenheit führen will, ſo können ſie zwar ohne von einander Kenntnis zu nehmen ihren Weg gehen, aber ſie müſſen ſich doch im Weſen der Sache an manchen Punkten treffen. Wenn uns etwas hier Wunder nehmen kann, ſo iſt es, daß Freud von der an kranken Seelen gemachten Erfahrungen in ſolche Tiefen der Erkenntnis eindringen konnte. Bemerken müſſen wir aber, daß wir uns nicht als kompetent erachten, Freuds medicinische Gedanken ſachlich zu würdigen. Wir wollen hier nur die Punkte erkennen, in denen die beiden bedeutenden Geiſter übereinſtimmen. Wo Freud Wege geht, die von denen Spinozas abweichen, müſſen wir im allgemeinen das Urteil über Freud mediziniſchen Fachleuten überlaſſen. Wir haben von Freuds Pſychoanalyſe nur literariſche Kenntnis, was von den Pſychoanalytikern gewiß mit Recht als ungenügend zu vollkommener Erkenntnis der Sache angeſehen wird. Wir getrauen uns über Spinoza zu ſprechen, aber an Freud nur Fragen zu ſtellen. Es iſt ein Genuß, Freuds Schriften, die auch in der Darſtellung hervorragend ſind, zu leſen; es iſt aber bei mangelnder Kenntnis der pſychoana-

lytiſchen Praxis ſchwer, ihnen durchwegs zu folgen. Unſer Hauptzweck iſt hier nicht, die Pſychoanalyſe zu beurteilen, ſondern nur, wie die Pſychoanalyſe für die ungeheure Lebenskraft der Spinozaſchen Gedanken zeugt. Angedeutet haben wir dies ſchon in einem Buche, das wir über Spinoza veröffentlichten (*Spinoza*, bei Reinhardt in München, 1923). Dieſe Andeutungen ſollen hier ein wenig ausgeführt werden.

Bevor wir aber den Nachweis verſuchen, daß Spinozas Endabſichten ſich mit denen der Pſychoanalyſe in gewiſſer Weiſe berühren, ſeien vorerſt einige Punkte von geringerer Wichtigkeit berührt. Es iſt, um auch den Unterſchied der beiden Auffaſſungen in einem grundlegenden Punkt feſtzuſtellen, wichtig zu erwähnen, daß in den Werken Spinozas nie die Rede vom unbewußten Leben der Seele iſt. Er behandelt wohl das Problem der Erinnerung (T. II, Lehrſatz 18), und da könnte er ſich ja die Frage ſtellen, in welchem Zuſtande die erinnerte, alſo bewußt gewordene Vorſtellung vorher geweſen iſt und ſo auf das Unbewußte in ſeiner primitivſten und zugänglichſten Form ſtoßen. Nachdem aber für ihn geiſtig und körperlich gänzlich identiſch ſind (*die Ordnung und Verknüpfung der Ideen iſt dieſelbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge* H. 7), iſt für ihn hier kein Problem vorhanden. Die Erinnerung geſchieht im Geiſte nach der Ordnung und Verkettung der Affektionen des menſchlichen Körpers. Was geiſtig iſt, iſt ſelbſtverſtändlich bewußt, ja ſogar mit dem Bewußtſein dieſes Bewußtſeins verknüpft. Wenn jemand etwas weiß, weiß er auch damit, daß er weiß, und zugleich weiß er, er wiſſe, daß er weiß und ſo ins Unendliche (*Eth. II*, 21). Das ſcheint nun die pſychoanalytiſche Auffaſſung, zu deren Hauptpfeilern die Lehre vom unbewußten Geiſtesleben gehört, von der Spinozaſchen grundſätzlich und für immer zu ſcheiden. Wir wollen nun durchaus nicht die Lehre vom Unbewußten an dieſer Stelle diskutieren. Ob nun aber die Pſychoanalytiker ihren Begriff vom Unbewußten nicht doch vertiefen und revidieren werden, iſt eine Frage der Zukunft. Die Schwierigkeiten dieſes Begriffs ſind am wenigſten dem umſichtigen Forſchergeiſt Freuds entgangen. Dabei ſcheint uns bisher nicht bedacht worden zu ſein, daß ja ſchließlich die meiſten Vorſtellungen von Eindrücken der äußeren Sinnesorgane herſtammen, die doch beim Entſtehen bewußt geweſen ſein mußten, denn ſollte es auch unbewußte Sinneswahrnehmungen geben? Alſo Farben, die nicht geſehen, Töne, die nicht gehört uſw. werden? Was aber einmal im Bewußtſein geweſen, kann wieder dahin zurückkehren, alſo nicht abſolut unbewußt ſein, nur vorbewußt.

Aber wir wollen dieſe Frage wie geſagt hier nicht diskutieren, trotzdem wir zu denen gehören, die ſich nicht gut vorſtellen können, was es heißen ſoll, *unbewußt* zu denken. Statt deſſen weiſen wir auf eine merkwürdige, natürlich völlig *unbewußte* Annäherung Freuds an Spinoza hin, die ſich

in *Das Ich und das Es* (1923) findet, einer Schrift, die von den Pſychologen mehr beachtet werden ſollte, als bisher geſchehen. Er geht hier auch auf die Deutlichkeitsſkala des Bewußtſeins ein, aus der ja von vielen gefolgert wird, daß das Unbewußte eigentlich nur das *unmerklich Bewußte* iſt, was doch näherer Prüfung wert iſt, als Freud zugeſteht, und die Idee Leibnizens von den *petites perceptions* war, die ſich ſo merkwürdig ſeiner ganzen Lehre vom unendlich Kleinen einfügt. Hier wirft nun Freud die Frage auf: Wie wird etwas bewußt, oder wie wird etwas vorbewußt? Die Antwort lautet: *Durch Verbindung mit den entſprechenden Wortvorſtellungen* (S. 20). Dieſe ſtammen weſentlich von akuſtiſchen Wahrnehmungen ab, ſo daß hierdurch gleichſam ein beſonderer Sinnesurſprung für das Unbewußte gegeben iſt. Geht man dieſen Gedanken von einer anderen Seite als der Freudſchen nach, ſo fällt ein neues Licht auf das ſeeliſche Leben. Wie iſt der Gedanke, bevor er mit dem Wort verbunden iſt? Wenn ihn dieſe Verbindung bewußt macht, dann iſt er vorher ſicherlich vorhanden, aber *unbewußt, d. h. in ſtatu nascendi, halbbewußt, faſt unmerklich.* Was wir Einfälle aus dem Unbewußten nennen, ſind Gedanken, die Bewußtheit anſtreben, aber ſich erſt durch die Verbindung mit dem Wort dazu durchringen. Wie aber Gedanke und Wort ſich finden, dies zu erklären wäre eine der großartigen Intuition Freuds würdige Aufgabe. Dazu müßte aber das ganze Problem des noch nicht an die Sprache fixierten Denkens geprüft werden. Mit dem Hilfsbegriff der Aſſoziation kommt man gewiß nicht aus, denn das ſprachloſe Denken iſt das ſchöpferiſche, das mit den Krücken der Aſſoziation ſicherlich nicht vorwärts kommt. Das Problem nun des ſprachlichen Denkens hat ſich auch vor Spinoza hingeſtellt, und zwar in ſeiner erſten Schrift, die auf uns gekommen, in der *Kurzen Abhandlung von Gott, dem Menſchen und ſeinem Glück*, über deren intereſſante und wichtige Geſchichte die neue Ausgabe Gebhardts (Spinoza *Opera*) und die deutſche Überſetzung von Gebhardt (1922) genau orientieren. Dort heißt es (I. S. 83 der Geſamtausgabe und S. 94 der Überſetzung), nachdem Spinoza feſtgeſtellt hat, daß das Verſtehen ein bloßes Leiden iſt, ſodaß es nicht unſer Wille iſt, der etwas von einem Dinge bejaht oder verneint, — daß dies vielleicht diejenigen nicht zugeben werden, die meinen, man könnte ja doch trotz beſſeren Wiſſens mit Worten etwas von einem Dinge behaupten. *Das kommt jedoch nur daher, weil ſie keine Vorſtellung von dem Begriffe haben, den die Seele von dem Dinge hat, ohne die Worte oder außer den Worten* (S. 94). Wie nun aber die Gedanken ohne die Worte oder außer den Worten ſind, darüber hat Spinoza nichts geſagt, wenngleich ſein Begriff der Intuition gebieteriſch danach gefragt hätte. Denn die intuitive Erkenntnis, die dritte, die höchſte Erkenntnis, iſt ſicherlich auch nach ſeiner Meinung

eine Erkenntnis ohne Worte, außer den Worten, und wie wir hinzufügen können *vor* den Worten.

Hingegen iſt der wichtige Begriff der Verdrängung bei Freud, eine der Hauptſäulen ſeines ganzen Gedankenbaues, ſehr beſtimmt bei Spinoza, wenn auch natürlich nicht unter dieſem Namen, zu finden. Im Lehrſatz 12 (Teil 3) heißt es, daß der Geiſt danach ſtrebt, ſich vorzuſtellen, was das Handlungsvermögen des Körpers mehrt oder fördert; ſtellt er ſich aber vor, was das Handlungsvermögen des Körpers mindert oder hemmt, dann ſtrebt er, ſich an Dinge zu erinnern, die die Exiſtenz von jenen ausſchließen; dieſe etwas wunderlich ſcheinende Ausdrucksweiſe, die in der Schulſprache ſeiner Philoſophie gehalten iſt, wird dann ſo verdeutlicht: Der Geiſt verabſcheut ſich vorzuſtellen, was ſein und des Körpers Vermögen mindert oder hemmt. Dieſer Abſcheu iſt die Triebfeder ſeiner Haltung. Wirkſam aber wird dieſer Abſcheu, wenn er ſich etwas vorſtellt, was die Vernichtung des verabſcheuten Gegenstandes bedeutet.

* * *

Die *Ethik* Spinozas führt dem Anſchein nach einen nicht entſprechenden Titel; es ſind ja in ihr alle Teile der Philoſophie und nicht nur die ethiſchen Gedanken enthalten; aber in der Tat ſind alle Teile der Philoſophie in der *Ethik* zu finden, aber alle *in den Dienſt der Ethik eingeſtellt.* Das ganze Syſtem Spinozas *iſt Ethik*, alle Teile dienen dazu, den ethiſchen Grundgedanken das Syſtem plaſtiſch herauszuarbeiten. Man hat viele Einwendungen gegen die Form des Syſtems, die mathematiſche Beweisführung der einzelnen Sätze erhoben, und wir geben ſie gerne preis, wenn Jemand alle Werte der Form in eine andere hinüberzuretten weiß, aber geleugnet kann nicht werden, daß es das in ſeiner jetzigen Form ſyſtematiſcheſte Buch der Weltliteratur iſt. Alles hängt aufs engſte zuſammen. Es ſind fünf Bücher. Im erſten Buch finden ſich die Hauptpfeiler des ſpinozaniſchen Denkens, die Begriffe der Subſtanz, der Attribute und der Modi. Dann folgt im zweiten Buch gleichſam ein neuer Anſatz: Vom Geiſte. Um vom Geiſte zu reden, müſſen wir das Reich des reinen Denkens verlaſſen und die innere Erfahrung, die wir über den Geiſt haben, zu Rate ziehen. Das alſo iſt notwendige Fortſetzung der Grundbegriffe, worauf es ſich ergibt, daß dieſe geſuchten Begriffe Weltkategorien alles menſchlichen Denkens ſind. Iſt dieſes nicht erkannt, dann iſt im Spinoza kein Schritt nach vorwärts möglich. Die notwendige Fortſetzung iſt aber die Lehre von den Affekten. Aber in der ſpeziellen Ethik iſt auch der Begriff des Affekts ſoeben an die Reihe gekommen. Affekte ſind Naturerſcheinungen, die ihre natürlichen und allgemeinen Urſachen und Folgen haben, man muß ſie be-

handeln ſine ira et ſtudio, als ob es ſich um Linien, Ebenen oder Körper handelte. Das dritte und vierte Buch enthält die Lehre von den Affekten, ein Stück reinſter vollendetſter Pſychologie, das verdient, mit den Ausführungen des Ariſtoteles in der nikomachiſchen Ethik in eine Reihe geſtellt zu werden. Warum ſich die Pſychoanalytiker dieſe Lehre entgehen ließen, iſt ſchwer zu begreifen. Was dieſe Ambivalenz nennen, findet hier muſtergültige Begründung. Es iſt eine Dynamik der Affekte und Leidenſchaften, für die ja die Pſychoanalytiker uns die Augen geöffnet haben. Auch der Begriff des Unbewußten wird hier bei Spinoza ſtark geſtreift. Der fünfte Teil der Ethik handelt von der Macht des Verſtehens oder der menſchlichen Freiheit, dem Schlußpunkt des ganzen Syſtems. Der Grundpfeiler des Syſtems iſt die Lehre von der Selbſterhaltung, zu der ſich Freud den Zugang durch die Lehre vom Todestrieb verſperrt hat. Wir verſagen uns natürlich jede Polemik, aber ſehr ſelbſtbewußt klingt hier die Sprache Freuds nicht; jedenfalls iſt es mit dem Denken Spinozas und dem größten Teil der modernen Philoſophie unvereinbar. Spinoza lehrt, daß das Streben nach Selbſterhaltung die erſte und einzige Grundlage der Tugend, Selbſterhaltung aber dasſelbe iſt wie nach der Leitung der Vernunft handeln, alſo Streben nach Einſicht iſt die erſte und einzige Grundlage der Tugend. Sofern nun die Menſchen von den Affekten bedrängt werden, weichen ſie von einander ab. Aber ſofern ſie nach der Leitung der Vernunft leben, ſtimmen ſie der Natur nach notwendig immer überein. Doch wir wollen hier abbrechen, die Schlußſätze der ſpinozaniſchen Lehre ſind allbekannt. Die volle Durchleuchtung der Seele durch die klare Erkenntnis bedeutet die Freiheit des Geiſtes, die Überwindung der knechtenden Gewalt der Affekte. Daſſelbe bedeutet der Begriff Gottes in Spinozas Lehre. Es iſt ihr Ausgangs- und ihr Schlußpunkt.

Iſt hier wirklich trotz der myſtiſch-theologiſchen Ausdrucksweiſe ein ſo großer Abſtand zwiſchen den beiden Lehren? Schließlich heilt Freud ſeine Kranken durch klare Intellektualiſierung des Denkens. Das Unbewußte, das eine ſo entſcheidende Rolle im Denken Freuds ſpielt, wird zuletzt bei glücklichem Beſchluß der Kur um ſeine Vorherrſchaft gebracht. In dem ſchon erwähnten klaſſiſchen kurzen Artikel in der *Encyclopaedia Britanica* ſagt Freud: *The therapeutic reſults of pſychoanaliſis depend upon the replacement of inconscious mental acts by conſcious ones and are operativ in ſo far as that proceß has ſignificance in relation to the disorder under treatment. The replacement is effected by overcoming internal reſiſtances in the patients mind* (III, 253). (Und hier ſetzt dann der erwähnte Satz ein, daß die Zukunft wahrſcheinlich der pſychologiſchen Seite der Pſychoanalyſe gehört.) *Die therapeutiſchen Folgen der Pſychoanalyſe hängen davon ab, daß an die Stelle von unbe-*

wußten geiſtigen Akten bewußte geſetzt werden und ſind wirkſam, inſofern als dieſer Prozeß in bezug auf die behandelte Krankheit Bedeutung beſitzt. Dieſer Erſatz vollzieht ſich durch die Überwindung innerer Widerſtände in der Seele des Kranken.

Daß dieſes Verhältnis der Pſychoanalyſe zur ſpinozaniſchen Philoſophie ſo lange unbemerkt blieb, beweiſt, daß unter den Anhängern Freuds ſo überzeugte Gegner aller Philoſophie ſich finden, dann aber auch, daß die Kräfte der Schule vielfach anderweits in Anſpruch genommen waren. Seit Freud auf die Hypnoſe in der Behandlung verzichtete, mußte anderweitig Erſatz geſchaffen werden, um auf die Frage Beſcheid zu geben: wie kommen wir zum Unbewußten. Hier ſetzte dann Freuds Gedanke ein: die Traumanalyſe, das Spiel der freien Aſſoziationen, die pſychologiſchen Verfehlungen im Alltagsleben bauen uns die Brücke zum Unbewußten. Dann mußte eine neue Ichanalyſe einſetzen, zu denen auch Meiſter Freud den Anſtoß gab, das Ich und das Es, Jenſeits des Luſtprinzips, Maſſenpſychologie (eine der bedeutendſten Schriften), Totem und Tabu — man muß immer aufs neue den Geiſt und die Erfindungskraft des Stifters der Schule bewundern. Merkwürdiger Weiſe aber ließen die Prinzipien der Therapeutik eigentlich auf ſich warten. Überall in der Medizin muß man ſich oft mit Empirie begnügen und auf den wiſſenſchaftlichen Unterbau verzichten, aber in der Pſychoanalyſe iſt das ſchwer möglich. Es giebt eigentlich doch keine Schrift, in der die mediziniſche Materie ſyſtematiſch aufgebaut wäre. So konnte ich in der weitläufig und täglich mehr anſchwellenden Literatur der Pſychoanalyſe nur ſchwer die Hauptfragen ſtudieren. Über die Trieblehre bei Spinoza, über ſeine Theorie der Affekte und Leidenſchaften bei der Pſychoanalyſe kaum ein Wort. Man ſollte doch glauben, daß Spinoza bei den Pſychoanalytikern Anklang finden müßte. Es iſt ja möglich, daß die Schuld an mir liegt. Aber ich habe redlich geſucht und mich vielfach erkundigt. Für Mangel in dieſer Beziehung kann ich mich kaum verantwortlich halten.

BUDAPEST BERNHARD ALEXANDER

I T A L I A

SPINOZA E LA FILOSOFIA ITALIANA

La filoſofia di Spinoza durante il secolo XVIII e nei primi decennii del ſecolo ſcorſo in Italia fu pochiſſimo conoſciuta, a cauſa della difficoltà eſtrema di procurarſi gli ſcritti ſeveramente proibiti del filoſofo, e generalmente abborrita per ovvii motivi di ordine religioſo; quantunque notevoliſſime ſiano le convergenze e coincidenze di penſiero[1] che con quella filoſofia preſenta quella del maggior filoſofo italiano del Settecento, Giambattiſta Vico, e quantunque dello ſteſſo ſecolo ſiano, a diverſo titolo ma in egual miſura, ſtoricamente importanti e ſignificativi l'antiſpinoziano d'Irpinia Tommaſo Roſſi (m. nel 1743) e lo ſpinoziano di Sicilia Vincenzo Miceli (1733—1781). Ma quando ſi maturarono anche in Italia le idee e le tendenze del movimento romantico, anche in Italia forſe l'intereſſe per lo ſpinozismo; e cominciò ad eſſere ſtudiato appaſſionatamente. Prima, intorno al 1830, per opera del Gioberti; poi, vent'anni dopo, per lo Spaventa. Gioberti, criſtiano e cattolico, ma tormentato lungamente nella prima formazione del ſuo penſiero e combattuto tra l'intuizione platonizzante di una realtà logicamente neceſſaria e aſſoluta, ſenza poſſibilità di alcuna diſtinzione, nè interna nè eſterna, e quindi con aſſoluta eſcluſione di ogni contingenza ſtorica, e il ſentimento criſtiano della vita dello ſpirito, come libertà e individualità; e non pervenuto mai ad eſpellere dal ſuo ſpiritualismo ogni elemento naturaliſtico. Spaventa idealiſta alla hegeliana, che l'idealismo ripenſò originalmente attraverſo una tutta ſua *fenomenologia dello ſpirito*, in cui il punto di viſta dell'autocoſcienza aſſoluta, concluſione di tutto il proceſſo fenomenologico, divenne il riſultato logico della ſtoria della filoſofia italiana, quale egli per primo la ricoſtruì, dal Rinaſcimento al Riſorgimento. E per lui vennero in onore Bruno e Campanella: Bruno, ſopra tutto, il martire del

[1] Molte ne ho io ſteſſo indicato ne' miei *Studi Vichiani*, 2a ed. Firenze, Le Monnier, 1927, pp. 74—76.

grande ſforzo compiuto dal penſiero del Rinaſcimento per conquiſtare il concetto di un Dio immanente, o di una Natura infinita, intima allo ſteſſo penſiero che la penſa: ſoſtanza unica, eterna come quella di Spinoza. E Spaventa, illuſtrando Bruno e Gioberti, ſtudiò profondamente Spinoza; e i ſuoi ſcritti ſpinoziani, pochi e brevi, ſono da annoverare tra i contributi claſſici all'interpretazione della dottrina di Spinoza.

Gli ſcritti italiani poſteriori, di Fiorentino, Acri, Maturi, Tocco, Gentile, Guzzo derivano direttamente o indirettamente da quel movimento che fu iniziato da Spaventa. Intendere Spinoza diventò per gli ſtudioſi italiani un biſogno per intendere la ſteſſa filoſofia italiana. E per lo ſteſſo intereſſe a più ripreſe ſi è fatto il tentativo di tradurre in italiano Spinoza. In queſto ſenſo e per tal motivo gl'italiani hanno ſentito il profondo ſignificato del detto hegeliano che *ſpinozieren* è cominciare a *philoſophieren*. Gl'italiani infatti non potranno ſaltare l'*Ethica* ſe non abbandonano il metodo che dopo Spaventa — che fu una delle intelligenze più rigoroſamente ſcientifiche e logicamente diſciplinate d'Europa nel ſecolo ſcorſo — ſi è connaturato agli ſtudi filoſofici italiani: il metodo di tenerſi affiatati col penſiero internazionale, ſeguendo i progreſſi (quando ci ſono) della filoſofia in ogni paeſe, ma inneſtando la nuova ricerca alla tradizione italiana, ripenſandone i problemi anche ſe devono eſſere ſlargati, approfonditi e transportati in altri piani d'idee, e tornando perciò a ſtudiare e meditare i filoſofi italiani: principalmente Bruno, Vico, Gioberti; in cui ogni penſatore italiano d'oggi ſente di avere le proprie radici. E neſſuno di quei tre filoſofi, come ho accennato, ſi capiſce ſenza una ſufficiente familiarità con la filoſofia di Spinoza. La quale è l'eſpreſſione preciſa, netta, coerente, compatta dei motivi che agitano il filoſofare tumultuoſo e appaſſionato di Bruno; è la pietra di paragone, nel ſuo rigido naturalismo, di quella concezione che il Vico s'adopera in tutta la ſua faticoſa meditazione a ſuperare in una viſione idealiſtica della ſtoria, ma che è tuttavia il punto di partenza, lo ſfondo e quaſi la materia del ſuo penſiero; ed è pure la logica imperioſa di quella che ſi può dire la prima faſe

della filoſofia giobertiana, quando lo ſpirito del filoſofo torineſe era orientato verſo il primo ciclo della ſua celebre formola (l'Ente crea l'eſiſtente) e non vedeva ancora l'importanza della ſua integrazione e del ſuo inveramento nel ſecondo ciclo (l'eſiſtente torna all'Ente). E tutto Gioberti è lì, nel paſſaggio dalla formola riſtretta e chiuſa nel primo ciclo alla formola tutta ſpiegata nell'unità indiviſibile dei due cicli corriſpondente al concetto della realtà come ſpirito.

La filoſofia italiana è ancora tutta preſa e impegnata nel problema di queſto concetto. Quelli che ſi fermano a talune apparenze eſteriori e notano le ſomiglianze di forme e di metodi (che ſon pure innegabili) tra i recenti indirizzi filoſofici italiani e queſto o quel ſiſtema d'origine ſtraniera, ſi laſciano ſfuggire quello che è la ſoſtanza o, per meglio dire, l'anima d'una filoſofia: che è l'oggetto a cui propriamente deve guardare ogni ſtorico della filoſofia, che ſappia il fatto ſuo. Spaventa, ſì, certamente fu un hegeliano. Ma chi ſi contenti di queſta definizione non dice nulla di quel che fu in realtà il penſiero di queſto filoſofo, ancora troppo poco conoſciuto appunto a cauſa della veſte aſſunta dal ſuo penſiero. Giacchè il ſuo hegelismo ne fu ſoltanto la veſte; e quel che intereſſa il lettore de' ſuoi libri è lo ſpirito che egli vi miſe dentro, le difficoltà che ſentì, i ſuoi problemi, le ſue ſoluzioni: la ſua individuale e ſingolare e aſſolutamente caratteriſtica poſizione non ſolo di fronte a Hegel, ma riſpetto a tutta la ſtoria del penſiero, e in modo particolare riſpetto a quella del penſiero italiano. E quello che ſi dice di lui, va pur detto di altri filoſofi italiani recenti, per i quali rieſce ſpeſſo tanto comodo quant'è ſuperficiale e inſignificante definirli ſecondo le attinenze che ſi riſcontrano tra alcuni de' loro concetti e idee di altre più note filoſofie. La verità è che il penſiero dell'Italia contemporanea vive dello ſlancio morale che reſe poſſibile nel ſecolo ſcorſo il riſorgimento nazionale italiano. Il quale più ſi ſtudia, e più ſi dimoſtra effetto di una potente riſcoſſa dello ſpirito nazionale, prodotto di forze morali; che, pur eſſendo maturate nel petto di una minoranza di cittadini, che erano il fior fiore della cultura italiana, poterono, appunto perchè

forze morali, farſi valere e verſo l'Europa e verſo la maſſa del popolo italiano. Giacchè chi dice forza morale dice potenza di idee: quella potenza, che ognuno intuisce come creatrice dei miracoli nel ſegreto della vita dello ſpirito. Gli apoſtoli del Riſorgimento, Mazzini e lo ſteſſo Gioberti, per menzionare i più grandi, furono aſſertori di fede ſpiritualiſtica, poichè credettero e inſegnarono a credere nella realtà dell'ideale. E l'Italia d'oggi è figlia dell'Italia di Mazzini e di Gioberti; e quando ſi raccoglie nell'intimità del penſiero a meditare ſull'eſſenza della vita umana, e del mondo in cui queſta vita ſi realizza, ſente la voce interna dei padri, la quale ammoniſce che la vita non è quella che materialiſticamente ſi trova già eſiſtente, governata da ſue ferree leggi inderogabili, ma quella che non eſiſte e deve eſiſtere, ed eſiſterà ſe l'uomo vi ſi accinga con la forza portentoſa del volere, che è come dire col ſuo penſiero e col ſuo cuore. E il problema d'oggi è perciò quello ſteſſo di ieri: quello ſteſſo di Spaventa. Hegel o no, ſi tratta di renderſi conto di queſta verità; e queſta verità portarla nella ſoluzione di tutti i problemi (anche dei problemi pratici, che, a loro modo, ſon ſempre anch'eſſi problemi filoſofici): cioè, che il mondo è un prodotto dell'energia ſpirituale.

Ora queſta verità ſi può conquiſtare in due modi; e queſti due modi ſi ritrovano infatti, a volta a volta, nella ſtoria della filoſofia con alterna vicenda. C'è lo ſpiritualismo aſtratto, che è dualiſta: e ammette la natura da una parte, e dall'altra lo ſpirito; con tutte le difficoltà che derivano da queſta poſizione, alle quali lo ſpiritualiſta reſiſte ſolo perchè aſtrattamente ſi chiude nell'idea della realtà ſpirituale e non affronta il problema del rapporto di eſſa con l'altra che ne rimane fuori. Se ſe ne ricorda, ſi affida a un domma di fede, o ricorre al miracolo. Queſto ſpiritualismo è condannato dalla ſua ſteſſa aſtrattezza. Che biſogna vincere, cominciando dal riconoſcere che Spinoza ha ragione. Ha ragione Spinoza come il rappreſentante più coſpicuo della concezione naturaliſtica del mondo: di quella concezione che riſale fino a Platone, anzi a Parmenide, per la quale il mondo è quello che il penſiero penſa, e non può non penſare, ed è quello che è, con una ſua neces-

ſità intrinſeca, che ne è la verità, e il ſegno della ſua eternità: il mondo che l'uomo trova al ſuo naſcere e al principio del ſuo penſare, e che non può ſe non vedere qual è, e riconoſcere, e conſtatare, e praticamente conformarviſi.

Queſta la verità di Spinoza, per cui tutto è uno, e l'uomo ſteſſo col penſiero vi ſi immedeſima: e ſe non è nulla fuori di quell'uno, in eſſo è tutto; e nel ſuo penſiero ſente l'alitare del tutto; e il petto, cancellate le ſembianze della finita individualità, ſi allarga al reſpiro dell'univerſo. Traſumanando e indiandoſi egli perde ſe ſteſſo nella ſua ſtorica umanità fatta di gioia ma anche di dolore, di conoſcenza ma anche di errore, di poſſanza ma anche di impotenza; è vero; ma in ſe medeſimo egli trova Dio, da cui reſterebbe lontano ſe, per chiuderſi comodamente nella ſua aſtratta ſpiritualità, egli ſi ſequeſtraſſe da queſto infinito univerſo, che gli ſta ſempre davanti come lo ſpiegarſi ſplendido e abbagliante della onnipotenza del Creatore.

L'*amor Dei intellectualis* non ci dà l'adeguato concetto della vita dello ſpirito. Ma ſe l'*amor hominis erga Deum* non è appunto, come Spinoza vuole, *amor Dei erga ſe*, queſt'amore, che è in fine la ſteſſa eſſenza dello ſpirito umano, non ha verità, conſiſtenza, ſerietà. L'uomo ha biſogno di queſta fede, che Spinoza gli pianta nell'animo: di non ſentirſi ſequeſtrato dal mondo in cui Dio ſi manifeſta, e cioè ſi realizza. Ha, in più, il biſogno di una fede ſuperiore: la fede in quella libertà, in cui è il carattere dello ſpirito, e che Spinoza, nonoſtante la quinta Parte del ſuo capolavoro, non conobbe: la libertà, ſenza la quale, il mondo, non cominciando nell'atto ſteſſo dello ſpirito, gli rimane alle ſpalle, lo condiziona e lo fa eſſere per neceſſità, checchè Spinoza ſi ſforzi d'inculcarci, o ſublime amore intellettuale di Dio o ludibrio della *vaga imaginatio*, lungi dalla libertà ſteſſa che Spinoza vagheggia come il più ſquiſito frutto della rifleſſione filoſofica. Ma queſto ſuperiore concetto è legato inſcindibilmente col primo, come la virilità è conneſſa intimamente con l'adoleſcenza dell'uomo. Attraverſo Spinoza biſogna paſſare. Perchè è impoſſibile che lo ſpirito ſia libero, ſe lo ſpirito, *quatenus ſubſtantia*, non condenſa in ſè

l'infinità del tutto; nè può ſentirſi libero chi non ſenta in ſè medeſimo l'identità di ſè e di Dio.

Tale identità, apice della teoria con cui il filoſofo di Amſterdam ſi argomenta di liberare l'uomo dalla ſchiavitù dell'ignoranza e delle paſſioni che ne ſono l'effetto, è il centro ideale della ſua filoſofia. Il naturalismo come tale è in Spinoza l'eredità del paſſato La ſua Soſtanza, da queſto aſpetto, non vale molto più dell'Eſſere parmenideo, poichè la ricchezza delle ſue determinazioni ſi fonda ſulla varietà degli attributi, che ſarebbero un'aſtratta poſſibilità ſenza il penſiero e ſenza l'eſtenſione ſuggeriti al penſiero dalla ſemplice eſperienza, e quindi aggiunti ed eſtranei all'interna logica della ſoſtanza. La *cauſa ſui*, attraverſo Plotino, riſale a Platone, la cui idea è parimenti attiva e dinamica, e trae ſeco nell'infinito circolo della vita univerſale tutte le coſe in un moto eterno d'amore verſo l'ideale in eterno realizzato e in eterno irrealizzabile. Il ritorno della Soſtanza a ſe medeſima, attraverſo la *cognitionem tertii generis* onde intuiſce ſe ſteſſa nello ſpirito umano, ripercorre una ſtrada tante volte fatta e rifatta da Platone a Bruno, attraverſo la ricchiſſima ſpeculazione neoplatonica, che alla moltiplicazione dell'uno fa corriſpondere l'unificazione finale del molteplice. Ma Spinoza viene dopo Descartes, dopo il dubbio metodico, in un tempo in cui il problema centrale della filoſofia non è più quello della verità, benſì quello della certezza; e la verità ha valore ſolo in quanto è noſtra verità, verità che ſi poſſegga e che non ci poſſa ſfuggire. Spinoza incomincia a filoſofare dal punto ſteſſo a cui Descartes è giunto. Egli ſente che non è poſſibile coſtruire ſul penſiero vuotato di Dio; e ſi rifà da Dio. Ma ha biſogno di un Dio che ſia intimo al penſiero e tutt'uno col penſiero; e la libertà, che è la meta ſuprema dell'uomo, non ſi conquiſta ſe non attraverſo un proceſſo di penſiero che conduca l'uomo a ravviſare, in un intuito profondo, Dio ſteſſo vivo e operante nel ſuo ſteſſo penſiero. Qui l'uomo è libero, in quanto ha attinto quella certezza, di cui Descartes andava in cerca; e penſando è nel vero, perchè nel ſuo ſteſſo penſiero ſi coſtruiſce la verità, Dio ſteſſo. L'uomo cerca la natura e trova ſe ſteſſo; quantunque non

ſappia trovare ancora ſe ſteſſo ſe non nella forma in cui può vederſi in natura: Dio, ma per neceſſità, ſenza elezione, ſenza iniziativa, ſenza contraſto, ſenza quella lotta, in cui conſiſte la vita dello ſpirito, vincitore ſempre, ma a prezzo di fatica e di dolore.

Queſto naturalismo dello ſpirito, e non più della natura, queſto è Spinoza. Un naturalismo moderno, criſtiano, che diſtingue, a grandiſſimo intervallo, la filoſofia di Spinoza da quella degli Eleati, e in generale dei Preſocratici. E queſta forma di naturalismo ſi può ſuperare, come ho detto, non diſtruggere, per quanta via il penſiero poſſa fare nella concezione ſpiritualiſtica del mondo. Lo ſpirito infatti non può disfarſi della natura ſe non ad un patto: che la contenga dentro di ſè, e quindi la neghi, l'aſſorba e riſolva nel ſuo proprio proceſſo. Eſſa perciò la troverà ſempre dentro di ſè, come un mondo da demolire, come una realtà già attuata, dalla quale gli convenga prender le moſſe per crearne un'altra al ſuo luogo: uno ſpirito, ſenza queſta interna infinita eterna natura, quale Spinoza la ereſſe col penſiero dentro al penſiero dell'uomo, rimarrà ſempre uno ſpirito vuoto.

ROMA GIOVANNI GENTILE

POLONIA

ZNACZENIE FILOZOFJI SPINOZY DLA NASZEGO CZASU

W pismach Spinozy zawiera ſię niewątpliwie wiele myśli, jeszcze za mało lub wcale nie wyzyskanych dla postępów w naukach i wogóle w dążnościach kulturalnych. Pragnę zatrzymać ſię tutaj nad trzema z nich, mającemi wielką wartość dla naszego czasu. Żyją one w nas, jak żyły w nim, tylko z mniejszą samowiedzą i dlatego studjowanie ich u tego genjusza jeſt potrzebne, aby wzmóc ich wpływ na dążności, które uważa ſię powszechnie za zdrowe i budujące dla nowoczesnego ſpołeczeńſtwa.

Jedna z tych myśli Spinozy dotyczy dziedziny życia ſpołecznego, a jeſt to uznanie rozumu za czynnik tworzący cywilizację. Druga dotyczy dziedziny naukowej, a jeſt to objektywizm w naukach ſpołecznych. Trzecia wreſzcie dotyczy dziedziny religijnej, a jeſt nią panteizm. Muſzę to bliżej wyjaśnić, a uczynię to, biorąc każdą ſprawę od ſtrony ſpółczesnych potrzeb.

I.

Cywilizacja europejſka jeſt wytworem rozumu i na nim ſię bezpośrednio opiera. Niezaprzeczenie przyſługują ſię tej cywilizacji także inne ſiły umysłu ludzkiego, jak uczucie, z którego powſtaje zapał, i wyobraźnia, która wydaje pomysły, i wola, która rodzi inicjatywę. Ale naſzą cywilizację cechuje to właśnie, że rola tamtych ſił jeſt tylko przygotowawcza i podrzędna, aczkolwiek niezbędna, a kierowniczą inſtancją jeſt rozum. On ſtwierdza fakty, znajduje przyczyny i prawa zjawiſk, podaje zaſady i dowody twierdzeń, przewiduje, co będzie, dyktuje, co być powinno, wſkazuje powody czynów, tworzy normy poſtępowania, wyprowadza argumenty ſłuſzności, ſtawia cele i dobiera środki, przepiſuje, rozſtrzyga, urządza, reformuje. Tak rozum rządzi wſzelką naſzą działalnością w dziedzinach życia praktycznego i jego inſtytucji oraz w naſzych dyſkuſjach i nauce teoretycznej. Dzięki

temu naſza cywilizacja przewyższa inne i przoduje im. W życiu praktycznem najbardziej cenimy w człowieku rozum jako najważniejſzą kwalifikację do zajmowania ſtanowiſka zawodowego dla ſpółpracy twórczej w ſpołeczeńſtwie. W życiu umyſłowem również za najwazniejſzy poczytujemy rozum, czyniący odkrycia i wynalazki i budujący teorję. Nie zachwiewają tego poglądu takie ſtanowiſka, jak woluntaryzm czy pragmatyzm, które tylko chronią od abſolutyzowania rozumu.

Życie jednoſtki nie jeſt bezuſtannie naſtrojone na ton poważny. Gdyby tak było, muſiałoby nużyć. Miewamy ſmutki, w których muſimy ſię pocieſzać i odbudowywać, i radości, które ſtaramy ſię pomnażać. Więc kraſimy ſwe życie roſkoſzami zmyſłów i umyſłu i rozwijamy twórczość dla tego celu. Wſzakże oddawanie ſię emocjom normujemy racjonalnie, by nie uraſtało ponad miarę kiedy już przeſzkadza życiu poważnemu. I ze względu na nie właśnie cenimy w igraſzkach pierwiaſtek rozumowy, który w barwnej ſzacie rozmaitych naſtrojów często ſkuteczniej od poważney mowy działa, gdy chodzi o przygotowanie, krytykowanie, napominanie czy pouczenie. Teren życia poważnego jeſt jakby wyſpą, która uraſta w znaczenie i zakres, bo jeſt to życie ſpołeczne, urabiające ſię z indywidualnego dzięki czynnikowi, którym jeſt rozum.

Na niżſzych ſtopniach cywilizacji ludzie powodują ſię przeważnie emocjami. Chytrość, ambicja, żądza władzy i używania, naſtroje, zachcianki, kapryſy, zawiść ſą głównie pobudkami brania i dawania. Treść życiu nadają gwałt i przymus, zdrada i podſtęp, wyzyſk i wſzelka krzywda. Łzy i prośby ofiar, widok ich niedoli i jęki ich rozpaczy nie pozoſtają czaſem bez ſkutku. Wtedy wykwitają, jakby piękne kwiaty na bagnie, ſporadyczne czyny altruizmu i filantropji, bohaterſtwa i wſpaniałomyślności. Te ſzlachetne wybryki ſtają ſię modelami ideałów moralności, ale te ideały rzadko ſię urzeczywiſtniają pomimo wſzelkiego miſjonarſtwa. Hiſtorja i beletryſtyka są pełne opiſów takiego życia, buchającego nieobliczalnemi dodatniemi i ujemnemi wybrykami, tworzącemi perypetje w loſach ludzi, bardziej przypadkowe i

zmienne od pomyślnych i niepomyślnych zdarzeń przyrody. Poſtępująca cywilizacja bierze ludzi w karby praw i obowiązków, odpowiedzialności i karności, przez co nadaje ich czynom regularność i obliczalność. Zachodzi to przez uſpołecznianie jednoſtek, czyli tworzenie ſię organizacji ſtałej, regularnej, uporządkowanej i unormowanej, w której wymiana uſług ſtaje ſię więzią ſpołeczną. Organizacja jeſt rękojmią ładu, zgodności, ſpokoju i bezpieczeńſtwa w ſtoſunkach wſzelkiego rodzaju pomiędzy ludźmi. Zapobiega ona ſzkodom i krzywdom, powſtającym z marnotrawſtwa ſił, czaſu, przeſtrzeni i zdolności,w zaſpokajaniu potrzeb ludzkich, czyni z każdego człowieka wytwórcę i ſpożywcę dóbr, normuje jego pracę jako ſłużbę ſpołeczna, równouprawnia i demokratyzuje go. Organizacja jeſt dziełem rozumu, który przewiduje i wyrachowuje potrzeby, upraſzcza i uſtala czynności, ſyſtematyzuje cele i środki, tworzy inſtytucje. Działalnośc organizacyjna poſtępuje w przeſtrzeni i czaſie, ogarniając coraz więcej dziedzin i rodzajów ſtoſunków pomiędzy pojedyńczymi ludźmi, grupami, zrzeſzeniami, inſtytucjami, narodami. Żyjemy w okreſie dziejowym, kiedy Liga Narodów ſięga już do najobſzerniejſzych ſpraw, bo do wſzelkich ſtoſunków międzynarodowych, by je uorganizować. Tak coraz bardziej świadomie i celowo urządza ſię ludzkość na kuli ziemskiej, uprawiając rozumnie wſzelką kulturę i podnoſząc w ten ſposób cywilizację.

Dzieje ludzkości pojmujemy dziſiaj jako poſtęp od ſtanu barbarzyńſtwa, nędzy, ciemnoty, fanatyzmu i deſpotyzmu do ſtanu humanitarności, dobrobytu, oświaty, tolerancji i wolności. A że poſtęp ten zawdzięcza ſię rozumowi, wykazywali najwięksi hiſtorycy 18-go i 19-go wieku. Obecnie już hiſtorja nie jeſt hiſtorją wojen i dynastów, lecz historją kultury i cywilizacji, historją inſtytucji, piśmiennictwa, goſpodarſtwa i t. d. A zawſze jeſt to hiſtorja poſtępów, zawdzięczanych rozumowi. Pojęcie o twórczej roli rozumu nie ſprzeciwia ſię materjaliſtycznemu pojmowaniu dziejów, według którego ſpółczynniki materjalne ſą wſzak tylko warunkami.

Wiadomo, że rozum zawiera nie tylko prawdę, lecz i nieprawdę,

i nawet niekiedy każe posługiwać się umyślnie fikcją, niedorzecznością i kłamstwem. Rozum może wskazywać niemoralne cele i złe środki, może organizować źle i zło, może urabiać bezwzględne a krzywdzące zasady, haniebne racje stanu i racje osobistej karjery, sprowadzać marne kompromisy. Rozumu można się nie słuchać. Tłumaczymy sobie takie ujemne dla cywilizacji objawy rozumu, zarówno w treści, jak i w działaniu, brakami organizacji społecznej lub przeszkodami, które tworzą ciemne a potężne moce. Ale też tłumaczymy sobie tem, że rozum może być ograniczony, niedorozwinięty, nieuspołeczniony. Mamy bowiem rozum za ideał i sądzimy, że do niego przybliżamy się w rozwoju indywidualnym i społecznym. Mamy zaufanie do niego jako do kierownika w dziejowym rozwoju i wierzymy w przyszły triumf prawdy i w panowanie nauki dla dobra ludzkości.

Filozofowie greccy idealizowali rozum, urabiając myśl, że νοῦς lub λογος tworzy z chaosu kosmos. Sokrates podważył sofistów, uznających siłę władzy i sugestji, przez wskazanie rozumu powszechnego jako czynnika, umożliwiającego cywilizację. Podobnie Spinoza w duchu sokratesowsko-stoickim podważył nowożytnego sofistę Hobbesa, gdy na miejsce jego rozróżnienia stanów naturalnego egoistycznego i sztucznego społecznego, opartego na umownej władzy, wprowadził rozróżnienie stanów wyobrażeniowo-emocjonalnego jako indywidualnego i rozumnego jako społecznego. Sądził, że egoizm nie jest siłą antispołeczną, lecz przejawem zdrowego popędu samozachowawczego, a społeczność jako wytwór umowy jest właśnie wytworem rozumu. Spinoza uznał rozum za siłę, tworzącą cywilizację liberalną, postępową i demokratyczną, a rozwój dziejowy do naszych dni potwierdził słuszność jego poglądu. Żaden filozof nie podnosił z taką mocą i wszechstronnością znaczenia rozumu, jak Spinoza. Filozofja Spinozy jest największą apologją rozumu, utworzoną ze stanowiska metafizyki, teorji poznania, psychologji, nauki o społeczeństwie, etyki i historjozofji.

Nie chodzi nam tutaj o podniesienie zasługi Spinozy, lecz o to, że skoro uznaje się rozum za dźwignię cywilizacji, powstaje zadanie jaknajgłębszego i jaknajszerszego uświadamiania sobie tego. Można

to czynić w dwu kierunkach: teoretycznym i praktycznym. W pierwſzym kierunku byłoby to opracowywanie filozofji cywilizacji i kultury przez wyjaśnienie pojęcia rozumu jako czegoś organizującego i — jeżeli chcemy uniknąć tautologji — zarazem czegoś zorganizowanego oraz badanie jego twórczości jako inteligencji w dziedzinie teoretycznej i jako rozſądku w dziedzinie praktycznej. Tutaj ſtudjowanie Spinozy może nam oddać wielką przyſługę. W kierunku praktycznym naſuwa ſię potrzeba uprawiania kultu wielkich wynalazców, odkrywców i organizatorów, najmędrſzych ludzi, teoretyków i praktyków. Szkolnictwo, oświata ſzerokich mas i życie publiczne winnyby taki kult uprawiać w daleko większej mierze, niż ſię to obecnie dzieje. Byłoby to wykonywaniem wſkazówki Spinozy o trzymaniu przed oczyma wzoru człowieka doſkonałego (*Eth. IV*, Praef.).

II.

Dziedzina nauk, którą oddziela ſię od przyrodoznawſtwa i nazywa grupą nauk humaniſtycznych, duchoznawczych, a najlepiej ſpołecznych, nie ſtoi na poziomie tamtych. Uſiłuje ſię urabiać je tak, aby jak tamte operowały ściſłemi pojęciami, budowały teorje, objaśniające związki przyczynowe, przeprowadzały analizy, wykrywały pierwiaſtki i formułowały prawa, wnoſi ſię do nich metody badania ſtamtąd i ukſada ſyſtematy. Jednakże powodzenie jeſt małe w porównaniu z tem, co tam oſiągnięto. Aby ſię przekonać, czy to polega na jakiejś głębſzej różnicy, nie dającej ſię uſunąć, czy nie, zaſtanówmy ſię nad przyczyną rozmaitości i różnicy nauk oraz ich podziałem.

Różnica między naukami nie może zależeć od różnicy między rzeczami konkretnemi, gdyż jedna taka rzecz może i muſi być przedmiotem wielu nauk. Otóż przedmiot jeſt w każdej nauce inny, a jeſt on abſtrakcją, którą ſię tworzy z potrzeby teoretycznej, wysuwającej zagadnienia, podobnie jak w praktyce ze względu na jej potrzeby. Od teoretycznego przedmiotu i jego zagadnień, ale też i od rzeczy konkretnej zależą metody, które ſą ſpoſobami badania rzeczy i rozwiązywania zagadnień. O ile zależą od rzeczy,

nie mogą, jak i te, ſtanowić podſtawy dla różnicy między naukami, o ile zaś zależą od przedmiotu badania, tworzą raczej łączność nauk, aniżeli ich różnicę, ponieważ bywają wſpólne różnym naukom. Ale związek metody z przedmiotem może wzbudzać złudzenie, że od metody zależy ſwoiſtość nauki, że zatem różnica nauk to różnica metod, jak twierdzą niektórzy. Jak nie zależy rozmaitość nauk od rzeczy, tak nie zależy od metod, lecz jedynie od przedmiotów. I tak jak przedmioty ſą tylko abſtrakcjami, powſtającemi wſkutek rozmaitości punktów patrzenia na różne ſtrony tych ſamych rzeczy, tak nauki ſą grupami myśli, rozwijających ſwe abſtrakcyjne ujęcia w ſzczegółach, by je znów łączyć w jednorodne uſyſtematyzowane całości. Podział pracy i ſpecjalizowanie ſię w niej uczonych tworzy oddzielne gałęzie wiedzy naukowej. A łączność ich w jednej dziedzinie naukowości tworzą metody, które ſię przenoſi z jednej nauki do innych (z różnem powodzeniem, zależnem już od rzeczy), tak jak odkrycia, teorje i prawa, a nadewſzyſtko jedna metoda, mianowicie metoda myślenia rozumowego, która jeſt wſpólna rozdzielonym dziedzinom nauk i dlatego może je powiązać w jedną teoretyczną całość ſyſtematu filozoficznego, bądź metafizycznego, bądź encyklopedycznego. Jedności świata rzeczy w konkretności odpowiada jedność ogółu przedmiotów w abſtrakcji, a tej jedność ſyſtematu nauk w teorji. Tworzenie tej oſtatniej jedności na różnych ſtopniach rozwoju naukowości pozwala na porównywanie ſtanu różnych nauk i ocenianie ich względnej dojrzałości.

Sprowadzanie nauk do jednego mianownika umożliwia ich klaſyfikację. Oczywiście podział nauk nie jeſt zagadnieniem naukowem, lecz orjentacyjnem zeſtawianiem, którego można dokonywać ze względu na rozmaite cechy. Można je rozróżniać i przeciwſtawiać ze względu na ſtopień ogólności, pewność wyników, ſtoſunek do praktyki i t.d. Dość powſzechny jeſt podział na nauki o przyrodzie i o kulturze, czyli przyrodoznawſtwo i nauki ſpołeczne, zwane t eż naukami humaniſtycznemi lub naukami o duchu. Przyjrzyjmy ſię mu nieco bliżej.

Ogólne wrażenie, że ta druga grupa nauk nie ſtoi na poziomie

pierwſzych, a być może i głucha tradycja średnowiecznego abſolutnego przeciwſtawiania materji i ducha ſprawiły, że niektórzy uſiłowali jaknajbardziej rozdzielić owe dwie grupy nauk aż do uznawania dwojakiego rodzaju naukowości. Dilthey uczył, że ſą to dwie różne dziedziny zjawiſk, wymagające odmiennych metod, a wnieſienie do nauk humaniſtycznych metod nauk przyrodniczych powſtrzymało ich rozwój. Windelband i Rickert twierdzili, że nauki przyrodnicze ſą nomotetyczne, a humaniſtyczne ſą idjograficzne. Ale przecież przyrodoznawſtwo jeſt w znacznej części opiſowe, a niektórzy przyrodnicy twierdzili nie bez ſłuſzności, że nawet prawo przyrody nie jeſt niczem innem, jak opiſem. A z drugiej ſtrony nauki ſpołeczne oſiągnęły niezaprzeczenie pewne wyniki nomotetyczne, które można, jak wſzelkie, kweſtjonować, ale których nie można bagatelizować. Proponowane rozróżnienie jeſt raczej podziałem metod wſpólnych wſzyſtkim naukom, aniżeli podziałem nauk, i pokrywa ſię z iſtniejącym oddawna podziałem niemal każdej nauki na opiſową i teoretyczmą.

Można dzielić nauki na przyrodnicze i ſpołeczne, ale nie będzie to rozdziałem naukowości na dwa jej rodzaje, Różnica między temi grupami jeſt ſtoſunkowo największa. Rzuca ſię w oczy, że w jednej mamy do czynienia z twórczością, dążnościami, wartościami, celowością i ideałami, a w drugiej nie; w przyrodoznawſtwie ſprowadzamy zjawiſka złożone do proſtych, by je przez nie rozumieć, a w naukach ſpołecznych objaśniamy zjawiſka proſtsze przez złożone, bardziej dojrzałe i zróżnicowane, rozumiemy wcześniejsze przez późniejſze, niżſze przez wyżſze, części przez całości; w pierwſzych mamy ſtoſowanie matematyki i ekſperymentowanie, a w drugich nie. Ale jeżeli ſię bliżej przyjrzymy, to te różnice okażą ſię względnemi. Przedewſzyſtkiem trzeba zauważyć, że różnicy między naturą i kulturą nie odpowiada przepaść, leez dziedzina życia organicznego, a przez ten moſt przechodzą częſto metody badania w jedną i drugą ſtronę. Niektóre metody nie dają ſię zaſtoſować gdzieindziej, jak np. metoda barwienia z mikrobiologji, inne wnoſi ſię gwałtownie, co nawet ſtaje

ſię niekiedy modą, boć przecież metoda zależy też od rzeczy badanej, a o tem można ſię przekonać dopiero przez próbowanie. Fichte, Schelling i Hegel próbowali wnieść do przyrodoznawſtwa ideały, dążności, wartości i cele i wyprowadzali to, co jeſt, z tego, co być powinno, zakładali dla przyrody twórczość, a że ſię to nie udało, przeſzło ſię do traktowania ideałów, dążności, wartości i t. d. jak zjawiſk przyrody. Z dziedziny nauk ſpołecznych wyſzło pojęcie ewolucji i rozeſzło ſię po przyrodniczych, gdzie mamy też objaśnianie zjawiſk proſtych przez złożone, jak i odwrotnie objaśnianie złożonych przez proſte mamy w językoznawſtwie, ſocjologji, etyce i t. d. Z przyrodoznawſtwa przeſzła matematyka do nauk ſpołecznych i jako ſtatyſtyka wróciła znów do przyrodoznawſtwa. Ekſperyment wſzedł do pſychologji, pedagogiki i także do ekonomji. Metody ſą tylko środkami, a celem jeſt zawſze zrozumienie zjawiſk, objaśnienie przyczynowe i wykrycie praw. Nauki ſpołeczne pod względem tych wyników tylko ilościowo różnią ſię od przyrodniczych, a i w każdej nauce poſtępy nie ſą jednakowe.

Dlaczego nauki ſpołeczne nie dorównywają naogół przyrodoznawſtwu? Dlatego, że mają do czynienia z trudnościami, które nie łatwo pokonać. Kto bada ſól, ſam nie jeſt ſłony, a kto bada zjawiſka ſpołeczne, jeſt członkiem ſpołeczeńſtwa, mającym potrzeby, dążności, interesy, zamiary, cele, ideały, oceny, wiarę, ſympatje i antypatje. Patrzy przez zabarwione ſzkła i zjawiſka ſą mu inaczej dane, niż przyrodnikowi. Subjektywność jeſt już w ſtwierdzaniu i opiſywaniu faktu, jak najlepiej wie ſędzia śledczy, który bada, kto mówi prawdę, i ſtoſuje zaſadę: *audiatur et altera pars*. Objektywizm w naukach ſpołecznych wymaga wydyſcyplinowanego zaparcia ſię ſiebie, by nie tworzyć konſtrukcji tendencyjnych, wymaga uświadomienia ſobie i umiejętności krytycznej oddzielania myślenia o tem, co być powinno, od myślenia o tem, co jeſt, zaintereſowanego przypuſzczenia od rzeczowego ujęcia, oſobiſtej opinji od gołego faktu. Jeżeli ſię chce oſiągać wiedzę powſzechnie ważną i konieczną, trzeba wyzwolić rozum od oſobiſtych i przypadkowych wzruſzeń, od pragnień politycznych, artyſtycznych czy

religijnych. Nie inaczej w przyrodoznawſtwie, gdzie np. teorja układu planetarnego Ptolemeuſza była owocem ſpekulacji, jak być powinno. Dopiero Deſcartes utwierdził objektywizm w przyrodoznawſtwie, a zaſługą Spinozy jeſt, że rozſzerzył go na humaniſtykę. Spinozy ſyſtemat filozoficzny umieſzcza na jednej płaſzczyznie metafizykę, fizykę, teorję poznania, pſychologję, naukę o pańſtwie i etykę. Jego badanie Piſm świętych, jego teorje pańſtwa, moralności i t. d. ſą czyſto naukowe.

Jeżeli chcemy podnieść humaniſtykę na poziom przyrodoznawſtwa, mamy wzór u Spinozy. Powiada on: *ſtarałem ſie uſilnie o to, aby ludzkich poſtępków nie wyśmiewać, nie opłakiwać i nie potępiać, lecz je zrozumieć* (Tract. pol. I, § 4), . . . *będę rozpatrywać czyny i popędy ludzkie tak, jak gdyby chodziło o linje, płaſzczyzny albo ciała* (*Eth.* III. Praef.), . . . *uważam bowiem, że nie należy natury wyśmiewać, a tembardziej opłakiwać, ſkoro ſądzę, że ludzie, jak wſzyſtko inne, ſą jeno częścią natury* . . . (*Ep. XXX*). Trzeba zbadać, jak ten miſtrz do tego ſię ſtoſuje, jak w jego pojęciu *natury* zawiera ſię nie tylko przyroda, lecz i kultura, jak ſię u niego jednoczą ſtworzenie i twórczość, byt i ideał, rzeczywiſtość materjalna i umyſł, jak rozwiązuje on zagadnienie pozoſtawania jaźni w naturze i natury w jaźni, jak rozum jeſt jednocześnie czemś organizującem i zorganizowanem. Po krytycznem zbadaniu tego można będzie iść za nim i dalej.

III.

Możemy ludzi pod względem religijności podzielić na trzy kategorje: 1. zwolenników jakiegoś wyznania kościelnego, 2. bezwyznaniowców, nie mających religji i nie potrzebujących jej, 3. takich, którzy gardzą wyznaniem kościelnem, jako treścią przeſtarzałą, nieprawdziwą, zabobonną i niemoralną, ale potrzebują jakiejś religji i ſzukają jej.

Ta trzecia kategorja jeſt zapewne najliczniejſza śród ludzi inteligentnych i wykſztalconych zawodowo i należy jej okazać pomoc. Jeſt tym umyſłom potrzebna religja, któraby była zgodna 1. z wiedzą naukową, 2. z potrzebami życia wielkomieſzczańſkiego

i 3. z dążnościami praktycznego nowoczeſnego człowieka okreſu induſtrjalizmu. Ta religja muſiałaby zaſpokajać ich potrzebę metafizyczną przez podanie idei abſolutu, 1. określonego pojęciami nauki nowoczeſnej, 2. ſłużącego uczuciom człowieka, któremu ſię wiedzie lub nie wiedzie, i 3. popierającą twórczą jego działalność. W pierwſzym względzie abſolut będzie pojęciem władzy koſmicznej, która tworzy praworządność, porządek, harmonję, równowagę, ſprawiedliwość, jedność organizacyjną w ſzeregu zjawiſk, które powiązuje przyczynowością. Niema ślepej nierozumnej przypadkowości, bezwzględnego dobra i zła, antropomorficznej celowości, świata transcendentnego. W drugim względzie abſolut będzie inſtancją, do której może ſię zwracać człowiek po otuchę, wiarę i nadzieję, by ſię pocieſzać i pokrzepiać. Nie będzie ſię czuć zmuſzonym do zrezygnowania ze ſzczęścia, do uznania ſiebie za zmaltretowaną przez los ofiarę, której pozoſtaje tylko rozpaczliwe ſpodlenie, zemſta zbrodni lub ſamobójſtwo, jeżeli nie zmiłowanie boſkie. W trzecim względzie abſolut będzie celem najwyżſzym, do którego człowiek ſię zbliża w życiu ſpołecznem, pełniąc w niem czynności pożyteczne. Nie zwątpi w wartość kultury i cywilizacji, nie zanarchizuje ſię i nie będzie ſię opuſzczać w wyſiłkach.

Dla tego poczucia życiowego czyniono i czyni ſię niezliczone próby ukſztałtowania religji. Ponieważ niema w nich pełnej świadomości zadań, ſą one nieprzyſtoſowane do potrzeb i nie cieſzą ſię rozpowſzechnieniem. Są to ſekciarſkie wytwory, które albo utrzymują coś jako prawdę obok innej niezgodnej z nią prawdy, albo ſkierowują uczuciowość w nową a obcą ſtronę, albo tworzą ſpołeczeńſtwo poza ſpołeczeńſtwem, ſłowem urabiają nową dziedzinę życia poza nawiaſem iſtniejącego. Sród tych prób, częſto dziwacznych, manjackich, ciaſnych, najbliżſzemi potrzebom życia były rozmaite, tworzone przez filozoficznie urobionych ludzi, odmiany deizmu, monizmu, czy panteizmu. Żaden z nich dotychczas nie prześcignął panteizmu Spinozy.

Panteizm Spinozy jaknajbardziej odpowiada wymaganiom naſzego czaſu. Głoſi, że bóſtwo jeſt wſzechobecne, a nie za chmu-

rami, że jeſt wſzechwiedzą, a nie tajemnicą, że jeſt wſzechwładzą, a nie deſpotą, że jeſt wſzechrządcą, a nie rozkazodawcą, że jeſt praworządnością, a nie dowolnością, że jeſt twórcą, ale nie takim, co raz ſtworzył, że jeſt miłością, ale nie ku czemuś wybranemu. Mamy tu ſpotęgowane do nieſkończoności cechy człowieka nowożytnej cywilizacji w przeciwieńſtwie do dawnej. Wiara w ten abſolut jeſt pokarmem dla rozumu, gdyż ma treść nowożytną naukowo-filozoficzną, jeſt pokarmem dla uczucia, jak świadczy przejęcie ſię tą treścią przez Goethego i Heinego, i jeſt pokarmem dla woli, ponieważ jeſt wyrazem bohaterſkiej epoki Odrodzenia. Pojęcia *Deus*, *natura* i *ſubſtantia* ſą koſmicznem wyolbrzymieniem twórczości, rzeczywiſtości i rozumu, tych najgłówniejſzych kategorji w nowożytnej umyſłowości i największych wartości w nowożytnem poczuciu życiowem. Nie zdajemy ſię bowiem na łaſkę boſką w pokorze ducha, lecz tworzymy, nie gardzimy materją jako złem i pracy nie uważamy za karę, lecz kochamy rzeczywiſtość i nie chcemy polegać na niezbadanych wyrokach Opatrzności, lecz wyświetlamy ſobie wſzyſtko rozumem. Religja Spinozy nie wymaga poſłuſzeńſtwa, nie wzbudza ſtrachu i nie nieſie gróźb i obietnic, ponieważ nie zwraca ſię do ludzi jako do nędznych niewolników. Wſkazuje im imanentny ideał cywilizacji, w której dzielność, miłowanie i poznanie łączą ſię w jedność trójcy *Deus-natura-ſubſtantia*. Ta trójca jeſt podnieſioną do nieſkończonej potęgi treścią wyrazów: tworzymy rzeczywiſtość rozumnie. Religja Spinozy nie prowadzi do ideału przez jakąś przepaść, którąby wymagała ſpecjalnego przygotowania do ſkoku i kompetentnej pomocy, lecz ciągnie od ograniczoności do nieograniczoności, od ſkończonych części do nieſkończonej całości, od negatywności do pozytywności. Drogą jeſt rozumne życie, zgodne z naturą, którą jeſt czynność, moc, potęga. Stąd wypływa nauka moralności, nakazująca urzeczywiſtnianie natury człowieka, którego iſtotą jeſt popęd ſamozachowawczy, uznawanie, że człowiek jeſt dla człowieka bogiem, poczytywanie dzielności za cnotę, a za nagrodę cnoty ją ſamą, a nie zbawienie. A zatem człowiek nie powinien być biernym, nie poddawać ſię ſłabości i nie upadać na duchu, lecz

być ſilnym, ſtać na wyſokości zadania i być wyżſzym nad dane okoliczności. Ale nie ſą to nakazy narzucone, lecz konſekwencje poznania imanentnego abſolutu. Dzięki temu poznaniu dobro i zło będą dla człowieka względne, wolność będzie dla niego przeciwſtawieniem przymuſu, a nie konieczności, a nieśmiertelność będzie mu uraſtać, im większy będzie zakres jego działania. Religja Spinozy jeſt optymiſtycznem zaufaniem do twórczości cywilizacyjnej. Ogarnia ona wſzyſtkie najwznioślejſze haſła nowoczeſnych dążności ſpołecznych: poſtęp, ſamorządność, demokratyzm, patryjotyzm, tolerancję przekonań, pokój powſzechny, zjednoczenie ludzkości w kosmopolityzmie.

Niewątpliwie panteizm Spinozy ſpotka ſię także z najpoważniejſzemi zarzutami. Możnaby mu wytknąć, że jego bóſtwo jeſt utożſamione z naturą, a więc z pojęciem przyrodniczem, niedopuſzczającem ſpraw ludzkich z ich wartościami i celowością. Ale można i należy wykazać, że bóſtwo Spinozy mieści w ſobie prócz przyrody i kulturę, czyli ſpołeczność ludzką z potrzebami i troskami człowieka i jego dążnością do poprawy bytu. Niezawodnie będzie wyſtępować zarzut, że w panteizmie niema miejſca na oſobowość, ponieważ gubi ſię ona w nieſkończoności bóſtwa, i odwrotnie, że ono przytłacza oſobowość fatalizmem. Ale nietrudno wykazać, że ten zarzut opiera ſię na założeniu przeciwſtawienia twórczości ludzkiej i boſkiej, a tego u Spinozy niema. Cięższy jeſt zarzut, że panteizmowi Spinozy brak pierwiaſtka, którym jeſt przepojona nowoczeſna umyſłowość, mianowicie pojęcia ewolucji. Jednakże nie należy przeoczać, że twórczość bóſtwa przejawia ſię w dynamicznym związku zarówno idei jak rzeczy, a choć jeſt to twórczość bezcelowa, to jednak nie beznadziejna, gdyż jeſt w niej poſtęp przechodzenia ſkończoności w nieſkończoność, doſkonalenia ſię i zbliżania człowieka do bóſtwa w ſenſie potęgowania ſię, to też Spinoza mógł opracować hiſtorjozofję, układającą w ſzeregu rozwojowym ſtany cywilizacji. Możnaby zarzucić, że utożſamienie bóſtwa z naturą i ſubſtancją jeſt tautologją, hipoſtazą bytu i ontologizowaniem ideału, ſkąd płyną wnioſki, że bóſtwo jeſt zbyteczne, że go jeſzcze niema i że bytuje tylko w umyśle.

Ale na to będzie odpowiedź, że ſą to zarzuty przeciwko metafizycznemu objęciu rzeczywiſtości wraz z jej ideałami, a nie przeciwko treści poglądu, którego metafizyczne formułowanie przecież odpowiada potrzebie ſymbolizowania, żywionej przez niektóre umyſły.

Czy nie należałoby utworzyć propagandy religji Spinozy? Kto myśli, że zna lepſzą religję, niech zważy, że Renan powiedział: *C'eſt d'ici peut-être, que Dieu a été vu de plus près.* Kto uznaje panteizm Spinozy za bezbożny, niech zważy ſłowa Novaliſa: *Der Spinozismus iſt eine Überſättigung mit Gottheit.* Kto ſzuka proroka religji przyſzłości, ten ma go w Lichtenbergu, który głoſił: *Wenn die Welt noch eine unzählbare Zahl von Jahren beſteht, ſo wird die Univerſalreligion geläuterter Spinozismus ſein. Sich ſelbſt überlaſſene Vernunft führt auf nichts anderes hinaus und es iſt unmöglich, daß ſie auf etwas anderes hinausführe.* Spinoza ſam miał przekonanie, jak widać nie tylko z *Tract. theol.-pol.*, lecz i z *Ep.* 73, 75, 78, że po Starym i Nowym Teſtamencie przychodzi kolej na jego naukę.

Sądząc, że ta jego nauka ſtoi na zbyt wyſokim poziomie dla ſzerſzych mas, Spinoza utworzył dla nich kompromiſowo teiſtyczną religję naturalną, która zawiera dogmatykę kompromiſową rozmaitych wyznań kościelnych. Na tej platformie, odrywając ſię od upartej tradycji i od interesów kościołów, mieliby ſię ludzie jednoczyć, by uniknąć walk dla świętego ſpokoju. Dziſiaj jeſzcze niema tego świętego ſpokoju i walki wyznaniowe trwają. Propaganda owej religji naturalnej jako niżſzego ſtopnia panteizmu ſłużyłaby liczniejſzym jeſzcze maſom.

Przytoczone tutaj trzy idee Spinozy wiążą ſię ściśle ze ſobą ſwemi wſpólnemi zagadnieniami, jak doſtrzegł uważny Czytelnik. Bo też ſą to tylko trzy różne ſtrony i zaſtoſowania pojęcia rozumu. Nie miejſce tu na wykazywanie tego i rozwiązywanie wſkazanych zagadnień. Chodzi bowiem jedynie o wſkazanie, że ſpinozyzm

jeſt dziſiaj aktualny i że Spinoza *należy do hiſtorji* w dodatniem, a nie ujemnem znaczeniu tego wyrażenia.

WARSZAWA DR. IGNACY MYŚLICKI
PROF. WOLNEJ WSZECHNICY
POLSKIEJ W WARSZAWIE

LA PORTÉE CONTEMPORAINE DE LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA

Les écrits de Spinoza contiennent indiscutablement beaucoup de penſées dont on a tiré trop peu profit ou qu'on n'a pas du tout miſes en valeur en vue des progrès des ſciences, et d'une façon générale dans les efforts viſant à accroître le patrimoine de la culture humaine. Dans le préſent eſſai notre intention eſt de nous arrêter ſur trois de ces idées qui préſentent une grande et réelle importance pour l'époque contemporaine. Ces idées vivent en nous comme elles ont vécu en leur auteur, néanmoins à un moindre degré de pleine conſcience, et voilà pourquoi, à notre avis, il eſt néceſſaire de les étudier à leur ſource même, chez ce génie de la penſée philoſophique, pour que ſoit renforcée l'influence qu'elles exercent ſur les tendances conſidérées aujourd'hui univerſellement comme ſaines et conſtructrices pour la ſociété moderne.

L'une de ces penſées de Spinoza concerne le domaine de la vie ſociale, à ſavoir la reconnaiſſance de la raiſon en tant que facteur qui crée la civiliſation. La ſeconde de ces idées ſe rapporte au domaine ſcientifique, c'eſt l'objectiviſme dans les ſciences ſociales. La troiſième enfin touche le domaine religieux, c'eſt le panthéiſme. Tout cela demande à être élucidé de plus près, à quoi nous allons nous attacher, conſidérant chacune des queſtions du point de vue des néceſſités des temps contemporains.

I.

La civiliſation européenne eſt fille de la raiſon et ſe baſe directement ſur celle-ci. Il eſt d'ailleurs hors de doute que d'autres forces ſpirituelles de l'homme viennent ici apporter leur part de coopération, comme par exemple le ſentiment dont naît l'enthouſiasme et l'imagination d'où ſortent les conceptions, et la volonté qui engendre l'initiative. Mais ce qui caractériſe notre civiliſation c'eſt que juſtement ces autres forces jouent un rôle purement auxiliaire, en tant que facteurs ſubordonnés tout en étant indiſpenſables, alors que la raiſon repréſente l'élément directeur qui préſide à tout. La raiſon fait la conſtatation des faits,

elle découvre les cauſes et les lois des phénomènes, elle produit les principes et les preuves des aſſertions, elle prévoit ce qui ſera, elle dicte ce qui doit être, elle indique les motifs des actions, elle crée les règles de conduite, elle établit les arguments de rectitude, elle poſe les fins et fait le choix des moyens, elle preſcrit, décide, organiſe, réforme. C'eſt ainſi que la raiſon gouverne toute notre activité auſſi bien dans les divers domaines de la vie pratique et dans ſes inſtitutions, que dans nos controverſes et dans notre ſcience théorique. C'eſt grâce à cela que notre civiliſation ſurpaſſe les autres civiliſations et marche à leur avant-garde. Dans la vie pratique, nous eſtimons au plus haut degré la raiſon en l'homme, en tant que le qualifiant le mieux pour occuper un poſte profeſſionnel, pour une coopération créatrice à la vie ſociale. Dans la vie intellectuelle également, nous conſidérons la raiſon pour ce qu'il y a de plus précieux, en tant que facteur de découverte, d'invention et d'élaboration théorique. Cette façon de voir ne ſera pas le moins du monde ébranlée par des conceptions dans le genre du volontarisme ou du pragmatisme, qui ne font que nous mettre en garde contre la tendance à ériger en abſolu ladite raiſon.

La vie de l'individu n'eſt pas accordée de façon continue à vibrer ſur les tons graves, car s'il en était ainſi, la laſſitude s'enſuivrait. Nous avons des triſteſſes contre leſquelles nous cherchons réconfort et conſolation, nous avons nos joies que nous cherchons à multiplier au poſſible. C'eſt ainſi que nous embelliſſons notre vie par les plaiſirs et les joies ſenſuels et ſpirituels, et c'eſt ainſi qu'à cette fin nous développons nos facultés créatrices. Cependant devant l'empriſe de nos émotions nous dreſſons la barrière de règles rationnelles afin de prévenir des excès qui ſoient de nature à nuir à la vie ſérieuſe. Et c'eſt la raiſon pour laquelle juſtement nous apprécions dans nos jeux le facteur rationnel qui, ſous les draperies chatoyantes d'émotions diverſes, agit parfois de façon plus efficace que la parole auſtère quand il s'agit de préparer les eſprits, de critiquer, de réprimander ou d'enſeigner. Le domaine de la vie ſérieuſe eſt comme une île qui grandit en importance et extenſion, car c'eſt la vie ſociale qui s'élabore à partir de la vie individuelle, grâce à ce facteur qu'eſt la raiſon.

Aux échelons plus bas de la civiliſation, l'homme agit principalement ſous l'empriſe des paſſions. Ruſe, ambition, paſſion du pouvoir, déſir de jouir, caprices, „lubies", états émotionnels du moment, jalouſie et envie, tels ſont les motifs principaux qui incitent à donner ou à prendre. La trame de la vie eſt tiſſée au métier de la violence et de la coercition, de la trahiſon et de la duperie, de l'exploitation et des injuſtices et ſévices de tout aloi. Parfois et les pleurs et les ſupplications des victimes, la vue de leur détreſſe, les accents de leur déſespoir ne demeurent pas

ſans effet et alors viennent à fleurir, tels des lys ſur les eaux fangeuſes, des actions ſporadiques d'altruisme et de philanthropie, d'héroïsme et de clémence. Ces caprices généreux deviennent des modèles, d'après lesquels ſe façonnent les idéaux de la morale, mais ces idéaux prennent rarement corps en chair et en os, et cela en dépit des plus belles croiſades. L' hiſtoire et le roman ſont farçis des récits d'une telle vie, où fuſent à chaque pas caprices imprévifibles dans le bien comme dans le mal, tiſſant la trame des péripéties de la deſtinée des hommes, beaucoup plus fortuites et ſujettes à viciſſitudes que les accidents naturels, heureux ou néfaſtes. Les progrès de la civiliſation faiſiſſent l'homme dans le carſelet de fer des lois et des obligations, de la reſponſabilité et de la discipline, ce qui impoſe aux actions humaines un cachet de choſe régulière et prévifible. Ce réſultat eſt obtenu par la ſocialiſation progreſſive des individus, c'eſt-à-dire par la création d'une organiſation conſtante, régulière, ordonnée et réglée, où l'échange des ſervices arrive à conſtituer le lien ſocial. L'organiſation eſt la garantie de l'ordre, de la concorde, de la paix et de la ſécurité dans les rapports de tout genre entre les hommes; elle prévient les dommages et les pertes réſultant du gaſpillage des forces, du temps, de l'eſpace et des capacités, en vue de ſatisfaire aux beſoins de l'homme, elle fait de chaque individue un producteur et un conſommateur de biens, elle règle ſon travail en tant que ſervice ſocial, lui conférant ſes pleins droits, le „démocratiſant". L'organiſation eſt l'œuvre de la raiſon qui prévoit et fait l'eſtimation des beſoins, qui ſimplifie et fixe les fonctions, qui ſyſtémiſe les objectifs et les moyens, qui fonde les inſtitutions. L'œuvre d'organiſation progreſſe dans le temps et dans l'eſpace, embraſſant des domaines toujours plus vaſtes, des complexes plus délicats de relations entre individus, groupements, aſſociations, inſtitutions, nations. Nous vivons en une période de l'hiſtoire où la Société des Nations ſe trouve ſaiſie des affaires les plus étendues, car touchant les relations d'ordre international de toute eſpèce, et cela, aux fins d'y introduire de l'organiſation. C'eſt ainſi qu'on voit l'humanité tendre à s'arranger ſur le globe terreſtre de la façon la plus conſciente et la plus raiſonnable, cultivant de façon rationnelle tous les jardins de la culture humaine, élevant ainſi progreſſivement le niveau de la civiliſation.

Aujourd'hui, nous concevons l'hiſtoire de l'humanité en tant que les faſtes du progrès qui, nous faiſant ſortir de l'état de barbarie, de miſère, d'obſcurantisme, de fanatisme et de deſpotisme, nous conduit vers l'état caractériſé par l'humanitarisme, le bien-être, les lumières, la tolérance et la liberté. Quant à ce que ces progrès doivent être imputés à la raiſon, la choſe a été miſe en pleine évidence par les hiſtoriens du XVIII^{me} et du XIX^{me} ſiècle. A l'heure qu'il eſt, l'hiſtoire dans ſa

véritable acception, n'eſt plus repréſentée par l'hiſtoire des guerres et des dynaſties, mais par l'hiſtoire de la culture humaine et de la civiliſation, par l'hiſtoire des inſtitutions, des Lettres, de l'économie ſociale etc. Et toujours nous avons affaire à l'hiſtoire des progrès dûs à la raiſon. Remarquons d'ailleurs que le rôle créateur de la raiſon ne s'oppoſe pas le moins du monde à la conception matérialiſte de l'hiſtoire, dont les cofacteurs matériels ne représentent d'ailleurs que l'élément des conditions.

Il eſt avéré que la raiſon implique en ſoi non ſeulement l'élément vérité mais également la non-vérité, nous impoſant parfois le recours voulu à la fiction, à l'abſurde et au menſonge. La raiſon peut nous indiquer des fins immorales et de mauvais moyens, elle peut mal organiſer et organiſer le mal, elle peut élaborer des principes intranſigeants et criminels, elle peut forger de honteuſes raiſons d'Etat et de baſſes juſtifications de carrière perſonelle, elle peut avoir pour aboutiſſant des compromis de vil aloi. On peut demeurer ſourd à la voix de la raiſon. Nous expliquons ces manifeſtations, negatives pour la civiliſation, de l'action du facteur raiſon, auſſi bien dans leur eſſence que dans leur proceſſus, par les lacunes dans l'organiſation ſociale ou par des obſtacles dreſſés par des puiſſances influentes et ténébreuſes. Nous l'expliquons également par le fait d'admettre que la raiſon peut être bornée, incomplètement développée, inſuffiſamment ſocialiſée. En effet, nous conſidérons la raiſon comme un idéal et nous penſons que nous nous rapprochons de cette aſymptote au fur et à meſure des progrès individuels et du progrès ſocial. Nous avons pleinement confiance en la raiſon en tant que pilote du proceſſus de l'hiſtoire, et croyons au triomphe à venir de la vérité ainſi qu'à l'avènement du règne de la ſcience pour le plus grand bien de l'humanité.

Les philoſophes grecs ont idéaliſé la raiſon, en forgeant l'idée que le νοῦς ou λόγος ſort, par acte créateur, le κόσμος du chaos. Socrate a ſapé à leur baſe les conceptions des Sophiſtes qui reconnaiſſaient la force du pouvoir et de la ſuggeſtion, en montrant la raiſon univerſelle en tant que facteur rendant poſſible la naiſſance et l'eſſor de la civiliſation. De façon analogue, dans l'eſprit des conceptions ſacratico-ſtoïques, Spinoza a touché au point vital ce ſophiſte moderne que fut Hobbes quand en lieu et place de la diſtinction établie par ce dernier entre l'état naturel d'égoïsme et l'état factice ſocial, fondé ſur le pouvoir établi par convention, il introduiſit la diſtinction entre l'état imagino-émotionnel en tant qu'individuel et l'état rationnel en tant que ſocial. Il conſidérait que d'une part l'égoïsme ne conſtituait pas une force anti-ſociale, mais repréſentait une manifeſtation de l'inſtinct ſain de conſervation perſonnelle, et que d'autre part, la ſociété, en tant que réſultat

d'un contrat, repréſentait juſtement une création de la raiſon. Spinoza a reconnu en la raiſon une force créatrice de civiliſation libérale, progreſſiſte et démocratique, et on peut dire que les développements de l'hiſtoire jusqu'à nos jours n'ont fait que confirmer la juſteſſe de cette opinion. Aucun philoſophe n'a élevé la voix avec autant de force, d'autorité et d'univerſalisme que Spinoza pour proclamer l'importance du rôle de la raiſon. La philoſophie de Spinoza eſt la plus vibrante apologie de la raiſon, prononcée du haut de la chaire de la métaphyſique, de la théorie de la connaiſſance, de la pſychologie, de la ſcience de la ſociété humaine, de l'éthique et de l'hiſtorioſophie.

Nous n'avons nullement ici en vue de mettre en relief les mérites de Spinoza; nous voulons ſimplement mettre en évidence que, du moment où on reconnaît en la raiſon un levier de la civiliſation, de cet inſtant s'impoſe à nous la tâche de prendre en toute ſa profondeur et en toute ſon amplitude conſcience claire de la choſe. On peut ici ſuivre deux voies: la voie théorique et la voie pratique. La première nous conduirait à l'élaboration de la philoſophie de la civiliſation et de la culture humaine par l'élucidation du concept raiſon en tant qu'élément organiſateur, ou bien, — ſi nous voulons éviter une tautologie — ſimultanément en tant que quelque choſe d'organiſé ainſi qu'à étudier ſa faculté créatrice en tant qu'intelligence dans le domaine théorique, et en tant que bon ſens, dans le domaine pratique. Ici, l'étude de Spinoza peut nous être très utile. Dans la voie pratique ſe préſente l'opportunité de propager le culte des grands inventeurs, des *découvreurs* et organiſateurs, des hommes doués de la plus grande ſageſſe en tant que théoriciens et praticiens. L'enſeignement ſcolaire, l'inſtruction des maſſes et la vie publique devraient pratiquer ce culte ſur une beaucoup plus vaſte échelle que cela ne ſe fait actuellement. Ce ſerait là mettre à exécution le conſeil de Spinoza ſur l'opportunité de tenir en évidence de façon patente un modèle de l'homme parfait (*Eth.* IV, Praef.).

II.

Ce domaine des ſciences qu'on diſtingue des ſciences naturelles et qu'on qualifie de belles-lettres, de ſciences de l'eſprit, et dans la plus juſte acception, de ſciences ſociales, ne ſe trouve pas au même niveau que les autres. On s'efforce de les façonner, de la ſorte qu'à l'inſtar des autres, elles opèrent au moyen de concepts précis, conſtruiſent des théories, rendant compte des relations cauſales, développent des analyſes, découvrent des éléments conſtitutifs, et formulent des lois; on y emprunte les méthodes de recherches et d'étude, et on échaffaude des ſyſtèmes. Cependant, tout cela avec de piètres ſuccès quand comparé aux réſultats obtenus là-bas. Afin de nous convaincre ſi cela provient

ou non de quelque différence de nature plus profonde, non ſuſceptible d'être écartée, conſacrons un moment d'attention à l'examen de la cauſe de la diverſité et des divergences des ſciences ainſi qu'à leur claſſification.

Les différences qui s'accuſent entre les ſciences ne peuvent pas dépendre des différences exiſtant entre des choſes concrètes, car une telle choſe peut et doit être l'objet de beaucoup de ſciences. Or, l'objet eſt différent dans chaque ſcience; il conſtitue une abſtraction qu'on crée par beſoin d'ordre théorique, mettant en relief les problèmes, tout comme dans la pratique, la néceſſité poſe les queſtions à réſoudre. Les méthodes dépendent d'une part de l'objet théorique d'étude et des problèmes qu'il poſe, et également de la choſe concrète; en effet que ſont-ce les méthodes ſinon des moyens d'étudier les choſes et de réſoudre les problèmes. Si elles dépendent des choſes, elles ne peuvent, comme celles-ci, ſervir de baſe à l'établiſſement des diſtinctions entre les ſciences; ſi d'autre part elles dépendent de l'objet d'étude, elles établiſſent plutôt liaiſon que diſtinction entre les ſciences, attendu qu'elles ſont communes à diverſes ſciences. Mais la corrélation entre la méthode et l'objet peut donner naiſſance à l'illuſion que le caractère ſpécifique d'une ſcience dépend de la méthode et que par conſéquent les différences entre les ſciences ſe ramènent à des différences entre les méthodes, comme certains l'affirment. Or, de même que la diverſité des ſciences ne dépend pas des choſes, de même elle ne dépend pas des méthodes, mais ſeulement des objets d'étude. Et de même que lesdits objets ne ſont que des abſtractions, qui prennent naiſſance du fait de la diverſité des points de vue desquels on enviſage les divers aſpects des mêmes choſes, de même les ſciences correſpondent à des groupements de penſées, développant dans les détails leurs conceptions abſtraites, pour enſuite les amalgamer à nouveau en des totalités homogènes et ſyſtémiſées. La diviſion du travail, et la ſpécialiſation des ſavants qui s'enſuit, donne naiſſance à divers embranchements autonomes de la connaiſſance ſcientifique. La liaiſon de celles qui conſtituent un même domaine de la ſcience eſt établie par les méthodes qui paſſent d'une ſcience à l'autre (avec des ſuccès variables d'ailleurs, ce qui dépend des choſes), tout comme les découvertes, les théories et les lois, et avant tout une méthode, à ſavoir la méthode de penſée par inférences qui eſt commune aux divers domaines diſtincts de la ſcience et qui permet de les coordonner en une unité théorique, en l'édifice d'un ſyſtème philoſophique, ſoit métaphyſique, ſoit encyclopédique. A l'unité du monde des choſes dans le concret correſpond l'unité de l'enſemble des objets dans l'abſtraction, et à celle-ci l'unité du ſyſtème des ſciences dans la théorie. La création de cette dernière, aux divers degrés de développement de la penſée

ſcientifique, permet d'établir le bilan comparatif des diverſes ſciences et de faire l'eſtimation de leur degré relatif de maturité.

La réduction des ſciences à un même dénominateur rend poſſible leur claſſification. Il eſt évident que la diviſion des ſciences ne repréſente pas un problème ſcientifique, mais conſtitue un tableau comparatif en vue de s'orienter, qu'on peut dreſſer relativement à divers caractères ſpécifiques. On peut notamment faire des diſtinctions et des oppoſitions du point de vue du degré de généralité, de la probabilité ou de la ſûreté, des réſultats, de la relation à la pratique etc. Ainſi, eſt aſſez répandue la diviſion en ſciences de la nature et en ſciences de la culture humaine, c'eſt-à-dire en ſciences dites naturelles et ſciences dites ſociales, appelées auſſi humanités ou ſciences de l'eſprit. Examinons la choſe de plus près.

L'impreſſion générale que ce ſecond groupe de ſciences n'eſt pas au niveau de l'autre groupe, et peut-être auſſi une tradition latente provenant de l'oppoſition abſolue au moyen âge de la matière et de l'eſprit, ont fait que certains ſe ſont efforcés de ſéparer au poſſible ces deux groupes de ſciences, allant jusqu'à reconnaître deux eſpèces de penſée ſcientifique. Dilthey enſeignait que ce ſont là deux domaines divers de phénomènes, exigeant des méthodes différentes et que l'application aux humanités des méthodes des ſciences naturelles aurait paralyſé leur développement. Windelband et Rickert affirmaient que les ſciences naturelles étaient nomothétiques alors que les ſciences des humanités ſeraient idiographiques. Mais pourtant les ſciences naturelles ſont dans une large part deſcriptives et certains naturaliſtes ont ſoutenu non ſans raiſon qu'une loi de la nature n'eſt en fin compte rien d'autre qu'une deſcription. D'autre part, relevons que les ſciences ſociales ont indubitablement obtenus certains réſultats nomothétiques que l'on peut, comme tous autres, mettre en doute mais dont on ne peut pas dénier la valeur. La diſtinction propoſée conſtitue plutôt une diviſion de méthodes, communes à toutes les ſciences, qu'une diviſion des ſciences proprement dites et vient s'identifier avec la diviſion établie depuis longtemps dans chaque ſcience en partie descriptive et partie théorique.

On peut diviſer les ſciences en naturelles et ſociales, mais ceci ne conſtituera pas une diviſion de la penſée ſcientifique en deux eſpèces. La différence entre ces groupes eſt relativement la plus notable. Cela ſaute aux yeux que d'une part nous avons affaire à des créations, à des tendances, à des valeurs, à des finalités et à des idéaux, et que d'autre part il n'en eſt pas ainſi. Dans les ſciences naturelles, nous ramenons les phénomènes compliqués à des phénomènes plus ſimples, de façon à de la ſorte les comprendre, alors que dans les ſciences ſociales nous rendons raiſon des phénomènes plus ſimples au moyen des phénomènes

plus complexes, mieux mûris et plus différienciés, nous comprenons les phénomènes antérieurs par les phénomènes poſtérieurs, les inférieurs par les ſupérieurs, les parties par le tout; dans le premier cas, nous avons l'application des mathématiques et de l'expérimentation, dans le ſecond cas, il n'en eſt pas ainſi. A examiner la choſe de plus près, ces différences apparaîtront relatives. Avant tout, il faut remarquer que les différences entre la nature et la culture humaine ne correſpondent pas à un abîme mais au domaine de la vie organique et par ce pont on voit fréquemment les méthodes d'étude employées, paſſer d'un côté ou vers l'autre. Certaines méthodes ne ſont pas ſuſceptibles d'application autre part, comme p. ex. la méthode par coloration utiliſée en microbiologie; d'autres par contre ſont introduites par force, ce qui parfois ſe mue en véritable mode, car enfin la méthode dépend également de la choſe étudiée, et de cela on ne peut s'aſſurer qu'après eſſai. Fichte, Schelling et Hegel ſe ſont efforcés d'introduire dans la ſcience de la nature des idéaux, des tendances, des valeurs et des fins et ont déduit ce qui eſt de ce qui devait être; ils poſaient la nature en tant que douée de pouvoir créateur et comme la choſe ne réuſſit pas, on en vint à traiter les idéaux, les tendances, les valeurs etc. en tant que phénomènes naturels. C'eſt du domaine des ſciences ſociales qu'eſt ſorti le concept d'évolution pour enſuite faire la conquête des ſciences naturelles où de la ſorte nous trouvons également l'explication des phénomènes ſimples par les phénomènes complexes ainſi qu'inverſement nous rencontrons l'explication des phénomènes complexes par les phénomènes plus ſimples dans les ſciences philologiques, dans la ſociologie, dans l'éthique etc. Du domaine des ſciences de la nature, les mathématiques ont pénétré dans les ſciences ſociales, pour enſuite, ſous forme de ſtatiſtique faire retour aux ſciences naturelles. D'autre part, l'expérimentation a pénétré dans le domaine de la pſychologie, de la pédagogie et également de l'économie. Les méthodes ne ſont, ne l'oublions pas, que des moyens, alors que le but pourſuivi eſt toujours la compréhenſion des phénomènes, l'explication cauſale et la découverte des lois. A cet égard, les ſciences ſociales ne préſentent que des différences d'ordre quantitatif par rapport aux ſciences naturelles; et d'ailleurs pour chaque ſcience particulière les progrès réaliſés préſentent de notables divergences.

Pourquoi, d'une façon générale, les ſciences ſociales ne parviennent-elles pas à égaler les ſciences de la nature? Tout ſimplement parce qu'elles ſont aux priſes avec des difficultés qu'il n'eſt pas aiſé de ſurmonter. Qui étudie les propriétés du ſel de cuiſine, lui-même n'eſt pas ſalé, alors que celui qui étudie les phénomènes ſociaux fait lui-même partie de cette ſociété et, en tant que tel, a des beſoins, des tendances,

des intérëts, des projets, des fins, des idéaux, des appréciations, une foi, des ſympathies et des antipathies. Les verres au travers desquels il regarde ſont colorés et les phénomènes ſe préſentent à lui de toute autre façon qu'au naturaliſte. La ſubjectivité exiſte déjà dans la conſtatation et la description du fait, comme s'en rend le mieux compte le juge d'inſtruction qui cherche à établir qui dit la vérité et applique le principe: *audiatur et altera pars.* L'objectivisme dans les ſciences ſociales exige un très haut degré d'abnégation perſonnelle, afin de ne pas créer des conſtructions tendencieuſes; il demande que le chercheur ait clairement pris connaiſſance de la différence entre la penſée appliquée à ce qui doit être et celle appliquée à ce qui eſt; il faut qu'il acquière la capacité d'autocriticisme dans l'établiſſement de cette diſtinction, il faut qu'il ſache s'élever au-deſſus de la ſuggeſtion de l'hypothèſe intéreſſée jusqu' à la conception objective, au-deſſus de l'opinion perſonnelle jusqu'au fait nu. Si on veut la réaliſation d'une ſcience univerſellement valable et néceſſaire, il faut libérer la raiſon des entraves des émotivités perſonnelles et accidentelles, il faut s'émanciper des paſſions politiques, artiſtiques ou religieuſes. Les choſes ne ſe paſſent pas autrement dans la ſcience de la nature où p. ex. la théorie du ſyſtème planétaire de Ptolémée fut le fruit de la ſpéculation, de la conception de ce qui doit être. Il faut en arriver à Descartes pour en venir à la conſécration de l'objectivisme dans l'étude de la nature; or, le mérite de Spinoza fut d'avoir étendu ce principe aux humanités. Le ſyſtème philoſophique de Spinoza place ſur le même plan la métaphyſique, la phyſique, la théorie de la connaiſſance, la pſychologie, la ſcience de l'État et l'éthique. Les études qu'il fait des Ecritures Saintes, ſes théories de l'État, de la morale etc. ont un caractère purement ſcientifique.

Si nous voulons hauſſer les humanités au niveau de la ſcience de la nature, nous trouvons un modèle en Spinoza. Ce penſeur dit: *je me ſuis efforcé au poſſible de ne pas mettre en riſée les actions humaines, ni les regretter, ni les condamner, mais ſimplement les comprendre* (*Tract. pol. I,4*) — *je vais conſidérer les actions et les penchants des hommes, comme s'il s'agiſſait de lignes, de plans ou de ſolides . . .* (*Eth. III*, Praef.), *. . . en effet je conſidère qu'il ne faut pas ſe rire de la nature et d'autant plus la plaindre, attendu que je pense que les hommes, comme tout le reſte, ne ſont que des parties de la nature* — (*Ep. XXX*). Il faut examiner comment ce maître applique ce principe, comment dans ſa conception de la nature (*natura*) eſt incluſe non ſeulement ce que nous appelons couramment la nature mais également la culture humaine, comment chez cet auteur ſe fondent les notions de *créé* et de *créant*, d'être et d'idéal, de réalité matérielle et d'eſprit, comment il réſoud le problème de moi conſcient

inclu dans la nature et de la nature incluſe dans le moi conſcient, comment la raiſon eſt à la fois quelque choſe qui organiſe et qui eſt organiſé. Après une étude critique de ce point, on pourra ſuivant la trace du maître s'engager plus loin ſur cette voie.

III.

Au point de vue de leur religioſité, nous pouvons diviſer les hommes en trois catégories: 1. des partiſans d'une confeſſion eccléſiaſtique, 2. des hommes ſans confeſſion, qui n'ont pas de religion et qui n'en n'ont pas beſoin; 3. de ceux qui ont en dériſion les confeſſions eccléſiaſtiques en tant que choſes déſuètes, fauſſes, ſuperſtitieuſes, immorales, mais qui ont beſoin de quelque religion et qui la recherchent.

Il eſt probable que cette troiſième catégorie eſt la plus nombreuſe parmi les hommes intelligents et ayant acquis une inſtruction profeſſionnelle; à cette catégorie, il faut porter ſecours. Ces eſprits ont beſoin d'une religion qui ſoit conforme (1^0) à la connaiſſance ſcientifique, (2^0) aux beſoins de la vie de la haute bourgeoiſie et (3^0) aux tendances de l'homme moderne pratique de la période de l'induſtrialisme. Cette religion ſerait appelée à ſatisfaire leurs beſoins métaphyſiques en leur apportant une idée d'abſolu, (1^0) définie par les conceptions de la ſcience moderne, (2^0) qui ſoit au ſervice des ſentiments de l'homme, auquel la réuſſite ſourit ou ne ſourit pas et (3^0) qui ſoutienne ſon activité créatrice. De la ſorte, en premier lieu, l'abſolu correſpondra à la conception de pouvoir cosmique qui inſtaure le règne de la loi, l'ordre, l'harmonie, l'équilibre, la juſtice, l'unité d'organiſation de ſéries de phénomènes réunis par le lien de la cauſalité. Il n'exiſte pas de haſard aveugle et inepte, de bien ni de mal abſolus, de finalité anthropomorphique, de monde transcendental. En ſecond lieu, l'abſolu ſera cette inſtance vers laquelle l'homme pourra s'adreſſer pour y chercher un appui, la foi et l'eſpérance, pour ſe conſoler et ſe réconforter. Il ne ſe ſentira pas obligé de renoncer au bonheur, de ſe conſidérer comme une victime maltraitée par le ſort, qui n'a devant ſoi que l'aviliſſement déſeſpéré, la vengeance ou le ſuicide, ſi la compaſſion divine ne vient à ſon ſecours. En troiſième lieu, l'abſolu ſera la fin ſuprême dont l'homme s'approche par la vie ſociale, en y rempliſſant des fonctions utiles. Il ne mettra pas en doute la valeur de la culture et de la civiliſation, il ne s'abandonnera pas à des tendances anarchiques et ne ceſſera de pourſuivre ſes efforts.

Pour renforcer ce ſentiment vital on a tenté et on tente toujours des eſſais innombrables d'adaptation de la religion. Comme on n'y trouve pas la conſcience pleine des problèmes, il s'enſuit que ce eſſais ne répondent pas aux beſoins et ne prennent pas de notable expanſion. Ce ſont

des produits le penſée ſectaire, qui poſent quelque choſe comme vrai à côté d'une autre vérité incompatible avec l'autre vérité, ou bien qui orientent l'émotivité dans une direction nouvelle et étrangère, ou bien encore créent une ſociété en dehors de la ſociété, bref élaborent un nouveau domaine de la vie par-delà la vie qui exiſte. Parmi ces tentatives, fréquemment extravagantes, maniaques, étroites, on peut conſidérer comme répondant de plus près aux beſoins de la vie les doctrines, créés par des hommes à formation philoſophique, telles que les diverſes variétés de déisme, monisme ou panthéisme. Aucune de ces doctrines n'eſt parvenue jusqu'à préſent à ſurpaſſer le panthéisme de Spinoza.

Le panthéisme de Spinoza répond le mieux aux exigences de notre temps. Il proclame que la divinité eſt omniprésente, et qu'elle n'eſt pas quelque part, par-delà les nuées, qu'elle eſt omniſcience et non myſtère, qu'elle eſt omnipotence et non force despotique, qu'elle eſt pancratique et non puiſſance qui donne des ordres, qu'elle eſt le règne de la loi et non celui de l'arbitraire, qu'elle eſt créatrice, mais non le créateur qui a procréé une fois pour toutes, qu'elle eſt amour mais non pas amour d'un objet d'élection. Nous retrouvons ici élevé à une puiſſance infinie les traits caractériſtiques de l'homme de la civiliſation moderne, par oppoſition à l'homme du paſſé. La foi en cet abſolu conſtitue une nourriture pour la raiſon, car ſon eſſence eſt par excellence moderne, ſcientifico-philoſophique; elle conſtitue un aliment pour le ſentiment, comme en témoigne l'influence profonde exercée par elle ſur Goethe et ſur Heine; elle eſt enfin nourricière pour la volonté, vu qu'elle eſt l'expreſſion de l'époque héroïque de la Renaiſſance. Les idées *Deus*, *Natura* et *Subſtanta* repréſentent l'élévation à un degré univerſel, au niveau ſublime de puiſſances cosmiques du pouvoir créateur, de la réalité et de la raiſon, c'eſt-à-dire des catégories premières de l'eſprit moderne et des plus hautes valeurs dans la conception moderne de la vie. En effet, nous ne nous abandonnons pas à la grâce divine en l'humilité de l'eſprit, mais au contraire nous créons ſans mépriſer la matière en tant que mal, et nous ne conſidérons pas le travail comme un châtiment, mais nous aimons la réalité et nous ne voulons pas nous fonder ſur les verdicts inſondables de la Providence, cherchant au contraire à tout pénétrer par les lumières de notre raiſon. La religion de Spinoza ne demande pas d'obéiſſance; elle n'éveille pas les ſentiments de crainte, elle n'apporte ni menaces, ni promeſſes, vu qu'elle ne s'adreſſe pas aux hommes en tant qu'à des esclaves miſérables. Elle leur montre l'idéal immanent de la civiliſation où la vaillance, l'amour et la connaiſſance ſe fondent en l'unité de la trinité = *Deus-natura-subſtantia.* Cette trinité ſe trouve élevée à une puiſſance infinie par le ſens effectif de l'affirmation: nous créons la réalité ration-

nellement. La religion de Spinoza ne conduit pas à l'idéal par-deſſus quelque abîme pour franchir lequel il faudrait ſe préparer à faire le ſaut néceſſaire et pourquoi ſerait indiſpenſable une aide compétente, mais par contre elle s'étend du limité à l'illimité, des parties finies au tout illimité, du négatif au poſitif. La voie qu'il indique eſt celle d'une vie raiſonnable, conforme à la nature qui eſt activité, force, puiſſance. De là découle la ſcience de la morale, qui ordonne la réaliſation de la nature de l'homme, dont l'eſſence réſide en ſon inſtinct de conſervation, la reconnaiſſance que l'homme eſt pour l'homme un dieu, l'eſtimation de la vaillance au rang de vertu, et comme récompenſe de la vertu, — la vertu elle-même et non le ſalut. Donc l'homme ne doit pas être paſſif, ne doit pas s'abandonner à ſa faibleſſe, ne doit pas fléchir intérieurement, mais par contre, il doit être fort, ſe hauſſer à la hauteur des tâches qui lui incombent et s'élever au-deſſus des circonſtances. Mais ces impératifs ne ſont pas impoſés; ils découlent de la connaiſſance de l'abſolu immanent. Grâce à cette connaiſſance, le bien et mal ſeront relatifs pour l'homme, la liberté ſera pour lui l'oppoſé de la contrainte et non de la néceſſité, et ſon immortalité ira s'accroiſſant à meſure que s'étendra le champ de ſon action. La religion de Spinoza repréſente la confiance, empreinte d'optimisme, en la force créatrice civiliſatrice. Elle englobe tous les mots d'ordres, les mots-étandards les plus élevés correſpondant aux tendances ſociales modernes, tels que: progrès, ſelf-government, démocratie, patriotisme, tolérance des convictions, paix univerſelle, union de l'humanité en une confraternité cosmopolite.

Il eſt inconteſtable que le panthéisme de Spinoza ſe heurtera à diverſes objections, même des plus ſérieuſes. C'eſt ainſi qu'on pourrait lui oppoſer que ſa divinité eſt identifiée avec la nature, c'eſt-à-dire avec une conception d'un ordre naturaliſte d'où ſont exclues les affaires humaines avec leurs valeurs et leur finalité. Mais on peut et il faut démontrer que la divinité de Spinoza englobe en ſoi, en plus de la nature également la culture humaine, c'eſt-à-dire la ſociété humaine avec les beſoins et les ſoucis de l'homme et ſes penchants à améliorer ſon exiſtence. Il eſt indubitable que ſurgira l'objection que dans le panthéisme il n'y a pas de place pour la perſonnalité, attendu qu'elle ſe perd dans l'infini de Dieu et vice-verſa qu'il écraſe l'individualité ſous le poids du fatalisme. Mais il ſera aiſé de mettre en évidence que cette objection ſe baſe ſur l'oppoſition ſuppoſée entre le pouvoir créateur divin et le pouvoir créateur humain; or, chez Spinoza, il n'en n'eſt rien de cela. Plus grave ſera l'objection ſuivante que le panthéisme de Spinoza eſt dépourvu de cet élément dont eſt pénétré l'eſprit moderne, à ſavoir la conception d'évolution. Cependant, il ne faudrait pas ici perdre de vue que la puiſſance créatrice divine se manifeſte dans une

connexion dynamique de l'idée comme de la choſe, et que, quoique cette création ne ſoit pas téléologique, elle n'eſt pas déſeſpérante, car elle implique le progrès du paſſage du fini en l'infini, du perfectionnement de l'homme, tendant vers le divin, en ce ſens que ſa puiſſance propre va ſe renforçant; c'eſt ainſi que Spinoza a pu élaborer une hiſtorioſophie, où les états de civiliſation ſont rangés ſuivant leur ordre évolutif. On pourrait également objecter que l'identification de Dieu avec la Nature et la Subſtance conſtitue une tautologie, une hypoſtaſe de l'être, une ontologiſation de l'idéal, d'où découlent les concluſions que Dieu eſt inutile, qu'il eſt encore inexiſtant et qu'il n'exiſte que dans l'intellect. Mais, à cela on répondra que ce ſont-là des objections dirigées contre la conception métaphyſique de la réalité avec ſes idéaux et non pas contre l'eſſence même de la conception, dont l'expreſſion à forme métaphyſique répond au beſoin de ſ'exprimer par ſymboles, qui caractériſe certaines mentalités.

Eſt-ce qu-il n'y aurait pas lieu d'organiſer une propagande de la religion de Spinoza? Quiconque penſera qu'il connaît une religion meilleure, qu'il pèſe les paroles de Renan, parlant à l'occaſion de Spinoza: *C'eſt d'ici peut-être que Dieu a été vu de plus près.* Quiconque conſidère le panthéisme de Spinoza comme impie, qu'il prenne en conſidération les paroles de Novalis: *Der Spinozismus iſt eine Überſättigung mit Gottheit*, qui cherche le prophète de la religion de l'avenir, celui-là le trouvera chez Lichtenberg qui proclamait: *Wenn die Welt noch eine unzählbare Zahl von Jahren beſteht, ſo wird die Univerſalreligion geläuterter Spinozismus ſein. Sich ſelbſt überlaſſene Vernunft führt auf nichts anderes hinaus und es iſt unmöglich, daß ſie auf etwas anderes hinausführe.*

Spinoza lui-même avait la conviction, comme cela apparaît non ſeulement du *Traité theol.-pol.* mais auſſi des *Ep.* 73, 75, 78, qu'après l' Ancien et le Nouveau Teſtament, le moment venait pour ſon enſeignement.

Penſant que ſon enſeignement ſe trouvait à un niveau de beaucoup trop élevé pour le grand public, Spinoza a créé, à l'uſage de ce dernier, à titre de compromis, une religion théiſte naturelle, qui contient une dogmatique de compromis, empruntée à diverſes confeſſions religieuſes. Sur cette plateforme, rompant avec une tradition profondément ancrée, ainſi qu'avec les intérêts des Egliſes, les hommes ſeraient appelés à s'unir, pour mettre fin à leurs luttes, pour s'aſſurer le calme ſacré. Aujourd'hui, ce calme ſacré n'exiſte pas encore, et les luttes confeſſionnelles ſe pourſuivent. La propagande de cette religion naturelle, en tant que forme inférieure de panthéisme, ſerait de nature à ſervir à des maſſes encore plus nombreuſes.

* * *

Les trois idées de Spinoza, citées ici, ſont étroitement connexes les unes des autres, cela du fait des problèmes communs, que n'aura manqué de relever le Lecteur attentif. Ce ne ſont en effet que trois faces différentes et applications du concept de raiſon. Ce n'eſt pas le lieu ici d'en faire la démonſtration, pas plus que de réſoudre les problèmes indiqués. Car il s'agit excluſivement en l'occurrence de montrer que le ſpinoſisme eſt aujourd'hui parfaitement actuel et que Spinoza *appartient a l'hiſtoire* qu'il eſt bien de l'hiſtoire d'aujourd'hui et non de *l'hiſtoire ancienne.*

Varsovie I. Myślicki

PORTUGALLIA

SPINOZA PERANTE A CONSCIÊNCIA PORTUGUESA CONTEMPORÂNEA

No começo do ſéculo paſſado, o padre Joſé Agoſtinho de Macedo louvou em Spinoza *um dos eſpíritos mais profundos que têm aparecido na terra; é pena que tendo tantas virtudes morais, tanto desintereſſe, deſſe na impiedade metafífica*[1]; e anos depois, em 1828, em plena reacção abſolutiſta, o mesmo ágil e arrebatado defenſor do trono e do altar dizia do *Hebreu Português* que *era, em geral desacreditado por aqueles que o não entendem*[2]. Volvidas umas décadas, em 1868[3], o erudito Inocêncio Francisco da Silva populariza com terna ſimpatia a biografia do *noſſo philoſopho*, reſumindo a narração auſtera de João Colero; e no começo do ſeculo actual, Teófilo Braga termina uma conferência ſôbre o filóſofo da beatitude exclamando: *Que nos ilumine a glória imortal do Judeu Português, que tanto nos eleva*[4]*!*

Eſtes homens, tão diferentes na ideologia e formação do eſpírito, não transpuſeram nunca o limiar da conſtrução metafífica da *Ethica* e deſta genial unificação racional conheceriam apenas as linhas gerais no grau em que todo o homem, ſem quebra de cultura, as não deve desconhecer.

Os ſeus juízos reflectem acima de tudo a reſſonância e ſuave emoção que a vida de Spinoza, ſimultâneamente a melhor introdução e o melhor comentário do ſpinozismo, derrama com delicado eflúvio. Sendo, aſſim, dum escaſſo conteúdo doutrinal, valem no entanto como depoïmentos, pela ſua diſtância no tempo, da consciência moral portugueſa.

O de Teófilo Braga, em eſpecial, tem um digno ſentido de

---

[1] *Motim Literário* (1811), Solilóquio XIX. —— [2] *A Verdade, ou pensamentos filosóficos sôbre os objectos mais importantes à religião e ao estado, (2.ª ed., 1828), p. 39.* —— [3] *Bento de Spinosa*, in *Archivo Pittoresco*, vol. XI. p. 153 e segs. —— [4] *Spinoza.* Conferência filosófica e histórica realizada na Academia de Estudos Livres em 8 de Dezembro de 1905, Lisboa, 1905.

ſimpatia e um valor hiſtórico, de certo modo notável. No exílio da família Deſpinoza o hiſtoriador da literatura portugueſa viu o holocauſto à unidade confeſſional, repudiando em nome da hiſtória pátria e da humanidade a *bárbara e eſtúpida* expulſão dos *Sephardim*. A ſua evocação de Spinoza eſtá impregnada de eſpírito combativo, de militante livre-penſamento e apoſtolado democrático, — eſtreiteza intelectual que envolve uma limitação moral; mas tem o mérito de marcar em Portugal o têrmo, porventura definitivo, de obſcuros e tenazes vitupérios contra o MALEDICTUS.

Não foi debalde que decorreu um ſéculo. Lentamente, mas ſeguramente, a consciência intelectual luſitana foi desbravando o caminho ſereno da razão através da *via perardua* de ruinas e ſuperſtições. A eſta luz, o anelo de T. Braga é o início da vitória de Spinoza na ſua pátria de origem.

Há muito que a cultura e a vida civil reconhecem os direitos de a religião e do eſpírito falarem linguagens diverſas; mas para além deſtas inevitáveis diverſidades, hoje, como ontem, o amor da paz na comunidade dos homens é o *deſideratum* ſupremo, e ſe êſte amor tem de ſer ditado pela razão, isto é, pela harmonia do entendimento e da vontade, Spinoza guarda intacto o valor incomenſurável do homem que ſentiu, penſou e realizou, ſob certos aſpectos de eternidade, êſte anelo das conſciências. A ſua menſagem à poſteridade tem, ſem dúvida, feições hiſtóricas, e como tal perecíveis; mas a intimidade com o ſeu penſamento, fonte perene de equilíbrio intelectual e moral, inundará as almas dêſte amor, e por êle, em Portugal, como alhures, ſe alcançará a verdadeira vitória do ſpinozismo na medida em que a realidade conſente o domínio do eſpírito de razão ſôbre o eſpírito de violência e o império da *humanitas ſeu modeſtia* ſôbre as desordens do egoísmo.

COIMBRA JOAQUIM DE CARVALHO

R U S S I A

Спинозизм и марксизм.

Имя великого Бенедикта Спинозы пользуется среди русских марксистов огромным уважением. Ряд ученых учреждений готовится в 250 годовщину его смерти достойно почтить его память устройством торжественных заседаний и специальных докладов, посвященных выяснению различных сторон философской системы великого мыслителя.

Отношение русских марксистов к Спинозе определяется не только пиэтетом к нему, как к великому мыслителю, оказавшему огромное влияние на весь дальнейший ход развития научно-философской мысли человечества. Имя Спинозы нам дорого не только потому, что он один из первых в новое время поднял знамя *свободомыслия* и *атеизма* и что *спинозизм* на протяжении истекших 250 лет являлся синонимом всего передового и прогрессивного, синонимом материализма, свободомыслия и безбожия. Уже одного этого было бы достаточно, чтобы обеспечить ему бессмертную славу среди потомков и в особенности среди самого передового класса современности — среди рабочего класса.

Однако, между *спинозизмом* и *марксизмом* существует более тесная, более интимная связь. Марксизм, по мнению многих, представляет собою якобы только определенное экономическое учение и учение об историческом развитии общества. В действительности же дело обстоит гораздо сложнее, ибо как экономическое учение, так и теория исторического материализма являются результатом и выражением определенного *философского мировоззрения* и связанного с ним *научного метода исследования*. Марксизм в этом последнем смысле сводится к *диалектическому материализму*. Без материализма, как обще-философского мировоззрения и диалектики, как метода нет марксизма. Такова та точка зрения, на которой стояли Маркс и Энгельс и вслед за ними Г. Плеханов и В. Ленин.

Но в какой связи находится диалектический материализм со спинозизмом? спросит нас неосведомленный читатель. Чтобы выяснить этот вопрос во всем его об'еме, следовало бы написать обширную работу. Поэтому в настоящей краткой статье нам по необходимости

придется ограничиться только несколькими основными пунктами, а для подкрепления нашего утверждения мы приведем соответствующие цитаты из работ Г. Плеханова, который с достаточной полнотой выяснил вопрос о родстве марксизма со спинозизмом.

В конце девяностых годов прошлого столетия, в связи с „Проблемами социализма" Эд. Бернштейна, возникла международная дискуссия по вопросу о философских основах марксизма. Эд. Бернштейн и Конрад Шмидт отстаивали тот взгляд, что марксизм должен быть философски обоснован на кантианстве. С тех пор гносеологическая схоластика и бессодержательный этический формализм Канта действительно стали официальным философским Credo немецких социалдемократов.

Русская же марксистская философская мысль пошла по иному направлению, примыкая непосредственно к подлинному философскому учению основоположников марксизма[1] к диалектическому материализму.

Основоположники марксизма в молодости прошли школу Гегля и заимствовали у него его метод-диалектику, переработав ее на материалистический лад. Что же касается мировоззрения, то они примкнули к учению Л. Фейербаха, к его материализму, пропустив его сквозь призму диалектики. В Германии в настоящее время основательно забыты как Гегель, так и Фейербах. Впрочем, гегелевскую систему еще излагают так или иначе в учебниках, с высоты кафедр, но о гегелевском методе публика или не имеет никакого представления или же очень смутное и во всяком случае превратное. Фейербах уже потому заслужил забвения, что он был материалистом, а материализм, как это проповедуют все профессора философии, ни в малейшей степени не является философским учением, философским мировоззрением. Филистры всех стран ныне так же презрительно отзываются о материализме, как в былые времена отзывались о спинозизме. Они для этого имеют тем больше основания, чем меньше они знают что-либо о материализме.

Спинозизм в наше „просвещенное" время реабилитирован, но он реабилитирован лишь в той мере, в какой его удалось исказить, т. е. превратить путем всевозможных интерпретаций в идеалистическую си-

[1] Правда, еще за долго до возникновения спора о значении Спинозы для марксизма, в немецкой литературе выступил со своей известной работой J. Stern, пытаясь перебросить мост между марксизмом и спинозизмом, но его попытка не встретила сочувствия; к тому же она оказалась действительно не удовлетворительной.

стему философии. Эти интерпретаторы заслуживают благодарности потомства, ибо благодаря их „стараниям“ Спиноза спасен от забвения.

Однако, по нашему глубокому убеждению, спинозизм вовсе не является идеалистической системой, а „хитрость разума“ исторического, обманув бдительность консулов, захотела, чтобы самое передовое, самое революционное и насквозь *материалистическое* учение современности — *марксизм* оказался ничем иным, как *родом спинозизма.* Разумеется, здесь речь идет о марксизме лишь в той части, в какой он является философским мировоззрением.

Один из лучших знатоков марксизма, Г. Плеханов пишет по вопросу о связи марксизма со спинозизмом следующее: „Гуманизм“ Фейербаха сам оказывается не чем иным, как спинозизмом, освобождённым от его теологической привески. И именно на точку зрения этого спинозизма, освобожденного Фейербахом от его теологической привески, перешли Маркс и Энгельс, когда разорвали с идеализмом.

Но освободить спинозизм от его теологической привески значило обнаружить его истинное, *материалистическое* содержание. Стало быть, *спинозизм Маркса-Энгельса и был новейшим материализмом.*[1]

Маркс и Энгельс никогда не стояли на точке зрения вульгарного материализма Фохта и Молешотта. Вульгарный механический материализм является оборотной стороной идеализма. Первый отождествляет душевные процессы с физическими, второй — физические процессы с духовными, нематериальными. Как механический материализм, так и все виды идеализма приходят к *монизму*, но это — монизм абстрактный, метафизический. Спинозизм же стоит на почве *конкретного монизма.* Он впервые преодолел как дуализм, так и абстрактный монизм. Субстанция Спинозы представляет собою *диалектическое единство противоположностей*; она двуедина, будучи одновременно и протяжением и мышлением, вещественной и духовной природы.

В то время, как идеалитсический монизм антиномию бытия и мышления разрешает путем устранения бытия и сведения его к мышлению, спинозизм принципиально отвергает *идентичность* бытия и мышления, наестаивая на их *единстве.* Принцип *тождества* был выдвинут идеалистической философией в противовес учению Спинозы о

[1] Г. Плеханов, Сочинения, т. XVIII, 189 стр.

единстве мышления и бытия, что не помешало, однако, впоследствии интерпретаторам комментировать собственное учение Спинозы в духе тождества. Великие немецкие идеалисты Фихте, Шеллинг и Гегель из оппозиции к Спинозе понимали абсолютное как суб'ект-об'ект, в смысле их тождества, а не единства „*Абсолютное есть суб'ект-об'ект, тождество мышления и бытия*, пишет Г. Плеханов. Так учил Шеллинг, так учил Гегель. И в то же время абсолютное есть *Я*, бесконечный *суб'ект* духа. На таком его понимании энергично настаивал и Шеллинг и Гегель. Оба они осуждали Спинозу, который, по их словам, не сумел возвыситься от понятия *субстанции* до понятия *самосознания*. Однако субстанция Спинозы, имевшая два аттрибута, — мышление и протяжение, — имела то преимущество, что, в самом деле, была суб'ект-об'ектом, единством мышления и бытия. „Возвыситься" от нее до самосознания, т. е. представить ее себе, согласно требованию Шеллинга и Гегеля, как абсолютное *Я*, как дух, значило свести ее к одному из ее аттрибутов, именно к *мышлению*. У кого все сводится к мышлению, тот, конечно, монист. Но его монизм не решает вопроса об отношении суб'екта к об'екту, мышления к бытию, а *уклоняется от его решения*, совершенно произвольно зачеркивая одно из условий задачи. Фейербах, бывший сначала восторженным учеником Гегеля, впоследствии заметил эту слабую сторону *идеалистического* монизма, и тогда он стал материалистом."[1]

Фейербах, подобно Спинозе, утверждал, что мир суб'ективных явлений составляет лишь другую сторону мира явлений об'ективных. В этом смысле Фейербах всецело стоял на точке зрения единства суб'екта и об'екта, мышления и бытия. Но эта точка зрения Фейербаха целиком была воспринята Марксом и Энгельсом. Как Фейербах, так и марксизм рассматривают спинозизм как материализм, облеченный в теологический костюм, ибо то, что Спиноза называет субстанцией или богом, является не чем иным, как *природой*.

Природа составляет великое целое, в котором все находится во взаимной связи. Человек также составляет лишь часть этого единого целого, часть природы, за пределами которой ничего нет. Наше познание направлено к установлению причинных связей и законов природы. Великой заслугой Спинозы является изгнание им из научного обихода

[1] Г. Плеханов, Сочинения, т. XVIII, 165 стр.

принципа *телеологии*. И в этом отношении марксизм, как и всякое научное познание всецело примыкает к спинозизму. Говоря о естествознании XVIII века, когда высшей всеобщей идеей естествознания была мысль о целесообразности естественных процессов, Энгельс подчеркивает, что Es gereicht der damaligen Philosophie zur höchsten Ehre, daß sie sich durch den beschränkten Stand der gleichzeitigen Naturkenntnisse nicht beirren ließ, daß sie — von Spinoza bis zu den großen französischen Materialisten — darauf beharrte, die Welt aus sich selbst zu erklären, und der Naturwissenschaft der Zukunft die Rechtfertigung im Detail überließ.[1]

Спиноза-первый из мыслителей нового времени с необычайной глубиной и убедительностью доказал, что нет никаких трансцендентных сил, управляющих миром, что нет верховного разума, преследующего в мире свои цели, что мир может и должен быть понят из самого себя, что природа никем не создана и что все в ней совершается по необходимым законам. Об'яснение явлений мира при помощи воли божией Спиноза высмеивает с непревзойденным по тонкости сарказма искусством. Сама воля божия об'является им asylum ignorantiae, служащее еще и в настоящее время принципом об'яснения явлений природы в концепциях многих философов, свысока смотрящих на дерзкого мудреца, посягнувшего на права бога. Теологи и метафизики, говорит Спиноза в своем Прибавлении к первой книге Этики, „приходят в изумление при виде строения человеческого тела и, не зная причин такого искусного произведения, заключают, что оно создано и устроено таким образом, что одна часть не причиняет вреда другой, не механическими силами, а божественным или сверхестественным искусством. Отсюда и происходит, что кто ищет истинных причин чудес и старается смотреть на естественные вещи, как ученый, а не удивляться им, как глупец, того повсюду считают и провозглашают еретиком и нечестивцем те, перед кем чернь преклоняется, как перед истолкователями природы и богов. Они ведь знают, что при уничтожении невежества уничтожается также и изумление, т. е. единственное доступное для них средство для доказательства и охранения их авторитета."

Таким образом, Спиноза полагал, что авторитет теологов и власть

[1] Fr. Engels, *Naturdialektik*, Marx-Engels-Archiv, herausg. von D. Riazanov, B. II., S. 160.

тиранов покоится на невежестве народа, который умышленно держат в темноте и обмане, чтобы он „за свое порабощение сражался, как за свое благополучие", как выражается в другом месте мыслитель. Мы ныне, благодаря марксизму, проникли глубже в основы „авторитета" и „власти". Но тем не менее утверждение Спинозы остается в известной степени справедливым в том смысле, что невежество, суеверие и религиозные предрассудки являлись и являются еще в настоящее время *средствами* порабощения народа. Великий освободительный лозунг, провозглашенный Спинозой в XVII веке, был подхвачен французской революционной буржуазией в XVIII веке и имеет еще известное актуальное значение для рабочего класса современности, который для своего освобождения от порабощения нуждается прежде всего в *об'ективном научном исследовании мира*, чему учил Спиноза. И в этом отношении, стало быть, Спиноза близок нашему времени, близок марксизму. Марксизм является „родом спинозизма" в части своего общефилософского мировоззрения и по своим обще-научным тенденциям. Но марксизм является также наследником спинозизма в том смисле, что он продолжает провозглашенную великим мыслителем борьбу против всяческого суеверия, против религиозных предрассудков — *за атеизм*.

Выше было уже подчеркнуто, что система Спинозы проникнута строжайшим детерминизмом, в чем, между прочим, также проявляется ее научный и материалистический характер. В теснейшей связи с всеобщим детерминизмом находится и отрицание Спинозой свободы воли. Помешанные, болтуны, дети и многие другие убеждены, что они говорят по свободному определению души, между тем как они не в силах сдержать одолевающий их порыв говорливости, говорит Спиноза. „Таким образом и самый опыт не менее ясно, чем разум, учит, что люди только по той причине считают себя свободными, что свои действия они сознают, а причин, которыми они определяются, не занют, и что определения души суть далее, не что иное, как самые влечения, которые бывают различны сообразно с различными состояниями тела" (Этика, ч. III, теорема 2, Схолия).

Положение о том, что люди сознают свои действия, но не знают причин, которыми они определяются к действию и что на основании сознания своих действий они считают себя свободными, — это положение

целиком разделяется марксизмом. Однако, неправильно было бы думать, что отрицание свободы воли ведет к фатализму, в чем, между прочим, часто упрекают марксизм. Здесь не место вдаваться в анализ этого вопроса. Достаточно только сказать, что Спиноза в общем дает правильное диалектическое решение вопроса. Идея свободы неразрывно связана с идеей необходимости. Под свободой, говорит Спиноза, мы понимаем то, что существует в силу необходимости своей природы. Таким образом, если марксизм учит, что свобода есть не что иное, как познанная необходимость, то это положение, которое было на немецкой почве развито Шеллингом и Гегелем, примыкает непосредственно к учению Спинозы. Отрицание свободы воли было связано у Спинозы с его общественными стремлениями. Если все действия людей причинно обусловленны, то они также подлежаг изучению, как все об'екты природы. К ним не следует подходить с обычными моральными мерками, а их следует изучать, как *необходимые* явления, как *естественные* факты.

Но Спиноза поднялся высоко над своими современниками еще в ином отношении. Он рассматривает мораль и право не как субстанциальные „реальности“ и не как естественные свойства вещей, а как относительные, чисто человеческие понятия. И в этом вопросе Спиноза стоит в сущности на материалистической точке зрения.

Сущность человека, как и всякого существа оставляет стремление к самосохранению, которое является основанием добродетели. „Действовать абсолютно по добродетели есть для нас не что иное, как действовать, жить, сохранять свое существование (эти три выражения обозначают одно и то же) по руководству разума на основании стремления к собственной пользе.“ (4 ч. 24 теорема Этики.) Добром и злом мы называем то, что способствует или же вредит сохранению нашего существования, т. е. в зависимости от того, доставляет ли нам вещь удовольствие или неудовольствие.

Все учение Спинозы проникнуто бодрой жизнерадостностью и отвращением ко всему тому, что направлено к порабощению человека и к подавлению его естественных влечений и страстей. Наслаждайся жизнью сам, и давай наслаждаться ею другим людям — вот девиз Спинозы. „Мудрецу следует, говорю я, поддерживать и восстановлять себя умеренной и приятной пищей и питьем, а также благовониями, красотою

зеленеющих растений, красивой одеждой, музыкой, играми и упражнениями, театром и другими подобными вещами, которыми каждый может пользоваться без всякого вреда другому."

Однако, справедливость требует сказать, что Спиноза, исходит из отвлеченного индивидуализма из человека, как он дан *природой*. Его призывы насчет счастливой жизни, в основе которой должно лежать *познавательное созерцание*, в сущности обращены к избранным, к мудрецам. Есть большая доля истины в психологическом анализе человеческих страстей и мотивов, которые управляют их индивидуальной жизнью. Можно сказать, что в своем учении об аффектах он дал непревзойденный до сих пор по глубине и убедительности анализ механизма человеческой личности, но Спиноза не связал человека с обществом. Он отдает себе отчет в том, что общество полезно для человека, что оно основано на взаимном обмене услуг, что только в обществе человек может достигнуть высшего счастья, что для своего самосохранения он нуждается в общественной организации, но он не видел и по условиям своего времени не мог этого видеть, что сам человек изменяется в зависимости от условий общественной жизни, — словом, что человек является не только существом природы, но и существом *общественным*.

„Общество, говорит Спиноза в Теологико-политическом трактате, весьма полезно и в высшей степени необходимо не только для того, чтобы обезопасить жизнь от врагов, но и в видах сбережения многих вещей." Если бы люди не желали оказывать друг ж другу взаимную услугу, то им не достало бы ни умения, ни времени поддерживать и сохранять себя, так как не все способны ко всему. „Сил и времени, говорю, ни у кого не хватило бы, если бы он один должен был пахать, сеять, жать, молоть, варить, ткать, шить и делать многое другое для поддержания жизни. Не говорю уже об искусствах и науках, которые также в высшей степени необходимы для совершенства человеческой природы и для ее блаженства." Таким образом, Спиноза превосходно понимает значение общества для индивидуума, для прогрессивного развития личности, для всестороннего улучшения жизни и выявления способностей человека. Без общества и вне общества нет никакой культуры, нет наук и искусств, нет того самого *разума*, который играет у Спинозы роль руководителя и укротителя страстей.

Если бы все люди руководствовались в своей жизни разумом, то общество не нуждалось бы в законах, которые сдерживают страсти. Но люди, полагает Спиноза, *от природы* обуреваемы страстями и душевными аффектами, а вовсе не живут согласно разуму — вот почему необходимы в обществе власть и законы, сила и принуждение. Таков натуралистический и рационалистический подход Спинозы. Он видит в человеке существо природы, наделенное неизменными страстями и аффектами. Для того, чтобы держать толпу, народ в повиновении, необходимы законы и власть. *Разум* один делает человека *свободным*. Люди, действующие по законам разума, не нуждаются в законах государственных. Но таких людей очень мало. Это *мудрецы*, избранники рода человеческого. Если бы общество состояло из таких мудрецов, оно не нуждалось бы в государственных установлениях, ни в законах, ни во власти, ни в каких бы то ни было авторитетах.

Но натуралистическая и рационалистическая точка зрения Спинозы все же для своего времени составляла огромный шаг вперед ибо он совершенно эмансипировался от религиозной и моральной трактовки проблемы права и государственного устройства. Спиноза имеет дело в сущности с чисто материальными условиями и факторами, лежащими в основе государства. Основу государства составляют не религиозные и моральные законы, а чисто физические, естественные условия, законы природы. Преимущество Спинозы, как политического мыслителя, состоит в том, что при изучении общества и государства он обращается к человеческой природе, отвергая моральные и религиозные принципы, которые должны освятить общественный строй и дать ему оправдание. Но в этом натурализме, на почве которого стояли и французские мыслители XVIII-го стол., заключается вместе с тем и слабая сторона учения Спинозы. Он исходил из физических и механических понятий, которые одинаково применялись им как при изучении природы, так и при изучении человека общества и государства. Общество и государство являлись для него в сущности и естественными механизмами, частями природы. Никакого качественного различия между природой и обществом для него не существовало.

Марксизм в этом отношении далеко ушел от Спинозизма. Согласно материалистическому пониманию истории Маркса человек есть продукт *общественных отношений*. С изменением общественных отношений изме-

няется и „природа“ человека, его представления и понятия. Марксизм вскрыл истинные законы общественного развития; он преодолел и натурализм Спинозы. Тем не менее обще- материалистическая тенденция в понимании общества и государства сыграла и в этой области свою определенную историческую роль. Достаточно далее сказать, что для Спинозы институт *собственности* не является чем-то естественным, ибо в естественном состоянии собственности вообще не существует. Собственность является институтом, свойственным гражданскому состоянию (status civilis). Спиноза дошел даже до понимания того, что определенные формы собственности имеют огромное, если не решающее значение для опредленных государственных форм. Впрочем, подробное выяснение этого вопроса завело бы нас слишком далеко.

Резюмируя сказанное, мы считаем нужным еще раз подчеркнуть, что марксизм по своему обще-философскому мировоззрению примыкает к учению Спинозы, являясь, по выражению Г. Плеханова, родом Спинозизма[1]. В общем целом Спиноза стоит на материалистической точке зрения, как в своем учении о природе, так и в части, касающейся человеческого существа, его „души“ и аффектов, общества и государства. Но его мировоззрение является продуктом определенной исторической эпохи. Этим обстоятельством определяется как его специфическая терминология, так и то, что в некоторых частях своей системы Спиноза отступает от материалистической концепции.

„Историческое значение и достоинство Спинозы, говорит правильно Л. Фейербах, состоит в том, что, в противоположность христианской религии и философии, он обожествлял природу, провозгласив ее богом и виновником человека, в то время как христианская религия и философия провозгласили человеческое существо богом и виновником природы“[2].

Религия имеет дело с моральными свойствами бога, философия имеет своим предметом физические свойства бога. Но бог в системе Спинозы есть не что иное как природа. Стало быть, физические свойства бога и природы тождественны, т. е. нет ничего помимо физических свойств природы. Особенность системы Спинозы состоит ведь в преодолении *дуализма* бога и природы. Бог не является особым, отличным

[1] Подробно этот вопрос мы надеемся выяснить в специальной работе.

[2] L. Feuerbach, *Sämmtliche Werke*, 1847, IV. B., S. 381.

от природы существом. Он *тождествен* с природой. Или иначе говоря, для Спинозы *природа* сама является богом. Следовательно, бог есть лишь другое *название* для того же предмета — для природы. Если это так, то бог есть лишь богословский термин для обозначения действительной природы. Поэтому Л. Фейербах был совершенно прав, когда он писал, что тайну спинозовской философии составляет природа. Природа, реальный, материальный мир существует об'ективно, а человеческое познание состоит в воспроизведении и отображении действительного мира в человеческом сознании. В этом отношении марксизм также целиком примыкает к спинозизму и отвергает идеалистическую и схоластическую постановку вопроса в современных гносеологических концепциях усматривающих „догматизм" в признании внешнего мира и возможности его познания. Что же касается *атеистического* характера системы Спинозы, то это для многих современных профессоров философии совершенно неприемлимо и звучит каким-то ужасным парадоксом. Дело здесь даже не в личном убежденни Спинозы, а в тех неизбежных следствиях, какие вытекают из всей его системы. Богословы с полным правом обвиняли Спинозу в атеизме, говорит Фейербах. И в самом деле, в данном случае истина на стороне попов, а не тех философских интерепретаторов Спинозы, которым во что бы то ни стало хочется отвести под солнцем Спинозовской природы местечко для господа бога. Но в природе Спинозы такого местечка не оказывается. Однако самое отождествление Спинозой бога и природы, об'ясняемое историческими условиями, совершенно неприемлимо для нас и должно быть отвергнуто, ибо терминология также имеет свою логику. „Там, где бог отождествляется с природой или природа с богом, там нет ни бога, ни природы, а есть только мистическое, двуемысленное существо,"[1] как выражается Л. Фейербах. По существу же, по внутреннему своему смыслу, мировоззрение Спинозы носит натуралистический, материалистический и атеистический характер. В таком свете представляется Спиноза нам, марксистам. В 250 годовщину его смерти мы в СССР воздадим дань уважения и благоговения памяти великого мыслителя, заложившего основы научно-философского мировоззрения, сохраняющего в основном все свое значение и для нашего времени.

Проф. **А. Деборин**
Директор Московского Института Научной философии.

[1] Ibid, 392 стр.

SPINOZISMUS UND MARXISMUS

Der Name des großen Benedikt Spinoza genießt bei den ruſſiſchen Marxiſten tiefe Verehrung. Eine Reihe wiſſenſchaftlicher Anſtalten bereitet ſich darauf vor, an ſeinem 250. Todestage ihm zu Ehren feierliche Gedächtnissitzungen mit beſonderen Vorträgen über die einzelnen Seiten des philoſophiſchen Syſtems des großen Denkers abzuhalten.

Das Verhältnis der ruſſiſchen Marxiſten zu Spinoza iſt nicht nur durch die Pietät für den großen Denker beſtimmt, der auf den ganzen weiteren Entwicklungsgang des philoſophiſchen Denkens der Menſchheit ungeheueren Einfluß ausgeübt hat, Spinozas Name iſt uns nicht nur deshalb teuer, weil er als einer der erſten in der Neuzeit das Banner des *freien Geiſtes* und des *Atheismus* erhob und weil der *Spinozismus* in den vergangenen 250 Jahren das Synonym allen Fortschritts, ein Synonym für den Materialismus, das freie Denken und den Atheismus war. Allein dies wäre genügend geweſen, um ihm unſterblichen Ruhm bei den Nachkommen und insbeſondere bei der führenden Klaſſe der Gegenwart, bei der Arbeiterklaſſe, zu ſichern.

Indes beſteht zwiſchen *Spinozismus* und *Marxismus* ein enger, intimerer Zuſammenhang. Der Marxismus iſt nach der Meinung vieler nur eine beſtimmte ökonomiſche Lehre und eine Lehre von der Entwicklungsgeſchichte der Geſellſchaft. In Wirklichkeit dagegen iſt der Sachverhalt bei weitem komplizierter, denn ſowohl die ökonomiſche Lehre als die Theorie des hiſtoriſchen Materialismus ſind Ausdruck und Reſultat einer beſtimmten *philoſophiſchen Weltanſchauung* und einer damit verbundenen *wiſſenſchaftlichen Forſchungsmethode.* Der Marxismus im letzteren Sinne führt zum *dialektiſchen Materialismus.* Ohne den Materialismus als allgemein philoſophiſche Weltanſchauung und die Dialektik als Methode gibt es keinen Marxismus. Dies iſt der Standpunkt, den Marx und Engels und mit ihnen Plechanow und Lenin eingenommen haben.

Aber in welchem Zuſammenhang ſteht der dialektiſche Materialismus mit dem Spinozismus? fragt uns der nichtunterrichtete Leſer. Um dieſe Frage in ihrem ganzen Umfange zu klären, müßten wir eine große Arbeit ſchreiben. Daher werden wir uns im vorliegenden kurzen Aufſatz notwendig nur auf einige Hauptpunkte beſchränken und zur Stütze unſerer Aufſtellungen aus den Arbeiten Plechanows, der in hinreichender Vollſtändigkeit das Problem der Verwandtſchaft des Marxismus mit dem Spinozismus geklärt hat, entſprechende Zitate anführen.

Ende der neunziger Jahre des vorigen Jahrhunderts entſtand im Zuſammenhang mit Eduard Bernſteins *Problemen des Sozialismus* eine internationale Diskuſſion über die philoſophiſchen Grundlagen des

Marxismus. Eduard Bernſtein und Konrad Schmidt vertraten die Anſchauung, daß der Marxismus philoſophiſch auf den Kantianismus baſiert werden müſſe. Seit dieſer Zeit iſt die gnoſeologiſche Scholaſtik und der inhaltsloſe ethiſche Formalismus Kants wirklich das offizielle philoſophiſche Credo der deutſchen Sozialdemokraten geworden.

Das ruſſiſche marxiſtiſche Denken nahm jedoch einen anderen Verlauf, indem es ſich unmittelbar der echten philoſophiſchen Lehre der Begründer des Marxismus, dem dialektiſchen Materialismus, anſchloß[1], wozu beſonders das Wirken Plechanovs viel beigetragen hat.

Die Begründer des Marxismus haben in ihrer Jugend die Schule Hegels durchgemacht und von ihm ſeine Methode, die Dialektik, entlehnt und ſie auf eine materialiſtiſche Grundlage geſtellt. Was ihre Weltanſchauung anbelangt, ſo haben ſie ſich der Lehre Ludwig Feuerbachs, ſeinem Materialismus, angeſchloſſen und ihn das Prisma der Dialektik paſſieren laſſen. In Deutſchland ſind jetzt ſowohl Hegel als auch Feuerbach gründlich vergeſſen. Zwar wird das Hegelſche Syſtem noch irgendwie in den Lehrbüchern und vom hohen Katheder herab dargelegt, aber von der Hegelſche Methode hat die Öffentlichkeit keine Vorſtellung oder nur eine ſehr trübe und in jedem Fall verkehrte. Feuerbach hat ſchon deshalb Vergeſſen verdient, weil er ein Materialiſt war, und der Materialismus, wie dies die Schulphiloſophie lehrt, nicht im geringſten Grade eine philoſophiſche Lehre, eine philoſophiſche Weltanſchauung iſt. Die Philiſter aller Länder ſprechen jetzt vom Materialismus genau ſo verächtlich, wie man es in vergangenen Zeiten vom Spinozismus tat. Sie nehmen dazu um ſo mehr Anlaß, je weniger ſie etwas vom Materialismus wiſſen.

Der Spinozismus iſt in unſerer *aufgeklärten* Zeit rehabilitiert worden, aber nur in dem Maße, wie es gelungen iſt, ihn zu entſtellen, d. h. durch alle möglichen Interpretationen in ein idealiſtiſches Syſtem der Philoſophie zu verwandeln. Die Interpretatoren verdienen den Dank der Nachwelt, denn durch ihre *Bemühungen* iſt Spinoza vor dem Vergeſſen gerettet worden.

Nach unſerer tiefen Überzeugung indes iſt der Spinozismus durchaus kein idealiſtiſches Syſtem, ſondern die *Liſt der Vernunft* im hiſtoriſchen Geſchehen hat es gewollt, indem ſie die Wachſamkeit der Konſuln täuſchte, daß die führende, revolutionärſte und durch und durch *materialiſtiſche* Lehre der Gegenwart, der Marxismus, in ſeiner philoſophiſchen Weltanſchauung *vom Spinozismus abſtammt.*

[1] Übrigens hat ſchon lange vor Beginn des Streites über die Bedeutung Spinozas für den Marxismus in Deutſchland J. Stern (mit ſeiner Arbeit, *Die Philoſophie Spinozas*, 4. Aufl., Stuttgart 1921) verſucht, eine Brücke zwiſchen Marxismus und Spinozismus zu ſchlagen, fand jedoch keinen Beifall. Dieſer Verſuch war zudem wirklich unbefriedigend.

Einer der beſten Kenner des Marxismus, G. Plechanow, ſchreibt über den Zuſammenhang des Marxismus mit dem Spinozismus folgendes: *So erweiſt ſich Feuerbachs ‚Humanismus' als ein von ſeinem theologiſchen Anhängſel befreiter Spinozismus. Und eben auf dieſen Standpunkt des Spinozismus — den Feuerbach von ſeinem theologiſchen Anhängſel befreit hatte — ſtellten ſich Marx und Engels, als ſie mit dem Idealismus gebrochen hatten. Den Spinozismus von ſeinem theologiſchen Anhängſel befreien, heißt aber, ſeinen wahren materialiſtiſchen Inhalt aufdecken. Der Spinozismus von Marx und Engels war alſo der modernſte Materialismus*[1].

Marx und Engels nahmen nie den Standpunkt des Vulgärmaterialismus von Vogt und Moleſchott ein. Der vulgäre mechaniſtiſche Materialismus iſt die Kehrſeite des Idealismus. Der erſtere identifiziert die geiſtigen mit den phyſiſchen Prozeſſen, der zweite die phyſiſchen mit den geiſtigen, immateriellen Prozeſſen. Der mechaniſche Materialismus kommt ebenſo wie alle Formen des Idealismus zum *Monismus*, aber dies iſt ein abſtrakter, metaphyſiſcher Monismus. Der Spinozismus dagegen ſteht auf dem Standpunkt des *konkreten Monismus*. Er hat zum erſtenmal ſowohl den Dualismus, wie auch den abſtrakten Monismus überwunden. Die Subſtanz Spinozas iſt die *dialektiſche Einheit der Gegenſätze;* ſie iſt gleichzeitig Ausdehnung und Denken, gegenſtändliche und geiſtige Natur.

Während der idealiſtiſche Monismus die Autonomie von Sein und Denken durch Beſeitigung des Seins und Zurückführung desſelben auf das Denken löſt, negiert der Spinozismus prinzipiell die *Identität* von Sein und Denken und ſtellt ihre *Einheit* auf. Das Prinzip der *Identität* wurde von der idealiſtiſchen Philoſophie der Lehre Spinozas von der *Einheit* des Denkens und Seins entgegengeſtellt, was indes nicht hinderte, daß ſpäter durch Interpretatoren Spinozas eigene Lehre im Sinne der Identität kommentiert wurde. Die großen deutſchen Idealiſten Fichte, Schelling und Hegel faßten aus Oppoſition gegen Spinoza das Abſolute als Subjekt-Objekt im Sinne ihrer Identität, nicht der Einheit, auf.

Das Abſolute iſt Subjekt-Objekt, Identität des Denkens und Seins. So hat Schelling, ſo hat Hegel gelehrt. Gleichzeitig iſt das Abſolute das Ich, das unendliche Subjekt des Geiſtes. Dieſe Auffaſſung haben Schelling und Hegel energiſch vertreten. Beide haben ſie Spinoza verurteilt, der nach ihrer Meinung, ſich nicht vom Begriff der Subſtanz zum Begriff des Selbſtbewußtſeins erheben konnte. Indes die Subſtanz Spinozas hat zwei Attribute — Denken und Ausdehnung —, hat jenen

[1] G. W. Plechanow, *Geſammelte Werke*, Bd. 18, p. 189 [Ruſſiſch] Deutſch: G. Plechanow, *Die Grundprobleme des Marxismus*, Stuttgart 1910 (Kleine Bibliothek, Nr. 7), p. 15.

Vorzug, daß ſie in Wirklichkeit Subjekt-Objekt, Einheit von Denken und Sein iſt. Das ‚Erheben' zum Selbſtbewußtſein, d. h., ſich die Subſtanz, gemäß der Forderung Schellings und Hegels, als abſolutes Ich, als Geiſt, vorzuſtellen hieße, ſie auf eines ihrer Attribute zurückzuführen, und zwar auf das Denken. Derjenige, der alles auf das Denken zurückführt, iſt natürlich Moniſt. Aber ſein Monismus löſt nicht das Problem des Verhältniſſes vom Subjekt zum Objekt, des Denkens zum Sein, ſondern weicht der Löſung aus, indem er eine der Bedingungen der Aufgabe völlig willkürlich ſtreicht. Feuerbach, der zuerſt ein begeiſterter Schüler Hegels war, hat ſpäter dieſe ſchwache Seite des idealiſtiſchen Monismus bemerkt und iſt dann Materialiſt geworden[1].

Feuerbach hat wie Spinoza behauptet, daß die Welt der ſubjektiven Erſcheinungen nur die andere Seite der Welt der objektiven Erſcheinungen ſei. In dieſem Sinne nahm Feuerbach völlig den Standpunkt einer Einheit von Subjekt und Objekt, Denken und Sein ein. Dieſe Stellungnahme Feuerbachs iſt von Marx und Engels vollſtändig übernommen worden. Wie Feuerbach betrachtet auch der Marxismus den Spinozismus als einen vom theologiſchen Gewand umhüllten Materialismus, denn das, was Spinoza Subſtanz oder Gott nennt, iſt nichts anderes als die *Natur*.

Die Natur iſt das große Ganze, in dem ſich alles in Wechſelbeziehung befindet. Der Menſch iſt ebenfalls nur ein Teil dieſes Ganzen, ein Teil der Natur, außerhalb der es nichts gibt. Unſere Naturerkenntnis iſt auf die Aufſtellung von kauſalen Verhältniſſen und Naturgeſetzen gerichtet. Das große Verdienſt Spinozas iſt die von ihm vollzogene Beſeitigung des Begriffes der Teleologie im Gebrauche der Wiſſenſchaft. Und in dieſer Beziehung ſchließt ſich der Marxismus, wie auch jedes wiſſenſchaftliche Erkennen, durchaus dem Spinozismus an.

Bei ſeiner Betrachtung der Lage der Naturwiſſenſchaften des 18. Jahrhunderts, wo die höchſte allgemeine Idee der Naturwiſſenſchaft der Gedanke von der Zweckmäßigkeit der Natureinrichtungen war, ſagt Friedrich Engels folgendes: *Es gereicht der damaligen Philoſophie zur höchſten Ehre, daß ſie ſich durch den beſchränkten Stand der gleichzeitigen Naturerkenntnis nicht beirren ließ, daß ſie — von Spinoza bis zu den großen franzöſiſchen Materialiſten — darauf beharrte, die Welt aus ſich ſelbſt zu erklären, und der Naturwiſſenſchaft der Zukunft die Rechtfertigung im Detail überließ*[2].

Spinoza iſt der erſte der Denker der Neuzeit, der mit außergewöhnlicher Tiefe und Überzeugungskraft nachgewieſen hat, daß es keine tranſzendenten, die Welt regierenden Kräfte gibt, daß es keine höhere

[1] l. c. p. 165. —— [2] Friedrich Engels, *Naturdialektik*. Erſtmalig veröffentlicht in: Marx-Engels-Archiv (Ruſſiſche Ausgabe), Bd. 2, p. 160, Moskau 1925.

Vernunft gibt, die ihre Zwecke in der Welt verfolgt, daß die Welt aus ſich ſelbſt begriffen werden kann und muß, daß die Natur von niemandem geſchaffen iſt und daß alles in ihr nach notwendigen Geſetzen geſchieht. Die Erklärung der Erſcheinungen in der Welt durch den Willen Gottes belächelt Spinoza mit einer unübertrefflichen Feinheit des Sarkasmus. Den Willen Gottes ſelbſt erklärt er als *aſylum ignorantiae*, das noch jetzt das Erklärungsprinzip der Naturerſcheinungen vieler Philoſophen iſt, die auf den kühnen Weiſen, der die Rechte Gottes angegriffen hat, von oben herabſchauen. Von der Theologie und Metaphyſik ſagt Spinoza in ſeinem Anhang zum erſten Teil der Ethik: *Wenn ſie den Bau des menſchlichen Körpers betrachten, ſtaunen ſie und ſchließen, weil ſie die Urſachen einer ſo großen Kunſt nicht kennen, daß er nicht durch mechaniſche, ſondern durch göttliche oder übernatürliche Kunſt gebildet und auf ſolche Weiſe zuſammengeſetzt ſei, daß kein Teil den anderen verletze. Und daher kommt es, daß, wer die wahren Urſachen der Wunder aufſucht, und wer die natürlichen Dinge als Kenner zu verſtehen, nicht aber als Tor anzuſtaunen ſtrebt, oft für einen Ketzer und Gottloſen gehalten und von denen verſchrien wird, die das Volk gleichſam als die Dolmetſcher der Natur und Götter anbetet. Denn ſie wiſſen, daß, wenn man die Unwiſſenheit wegräumt, auch das blöde Staunen, d. h. das einzige Mittel, welches ſie haben, um Beweiſe zu führen und ihr Anſehen zu behaupten, wegfällt.*

So hat alſo Spinoza angenommen, daß die Autorität der Theologen und die Macht der Tyrannen auf der Unwiſſenheit des Volkes beruhen, das abſichtlich im Dunkel und in Täuſchung gehalten wird, damit es für die Sklaverei wie für ſein Wohlſein kämpfe. Wir ſind jetzt durch den Marxismus tiefer in die Grundlagen von *Autorität* und *Macht* eingedrungen. Aber nichtsdeſtoweniger bleibt die Behauptung Spinozas bis zu einem beſtimmten Grade richtig, und zwar in dem Sinne, daß Unwiſſenheit, Aberglauben und religiöſe Vorurteile *Mittel* zur Verſklavung des Volkes waren und es noch ſind. Die große befreiende Loſung, die Spinoza im 17. Jahrhundert verkündet hatte, wurde von der revolutionären Bourgeoiſie Frankreichs im 18. Jahrhundert aufgegriffen und hat noch jetzt für die Arbeiterklaſſe gewiſſe aktuelle Bedeutung, die für ihre Befreiung von der Verſklavung vor allem einer *objektiven wiſſenſchaftlichen Erforſchung der Welt* bedarf, wie ſie Spinoza lehrte. In dieſem Sinne alſo ſteht Spinoza unſerer Zeit und dem Marxismus nahe. Der Marxismus entſtammt dem Spinozismus in einem Teil ſeiner allgemein philoſophiſchen Weltanſchauung und in ſeinen allgemein wiſſenſchaftlichen Tendenzen. Aber der Marxismus iſt auch in dem Sinne ein Nachfolger des Spinozismus, daß er den von dem großen Denker verkündeten Kampf gegen jeden Aberglauben und gegen religiöſe Vorurteile — *für den Atheismus* fortſetzt.

Oben wurde bereits betont, daß Spinozas Syſtem von einem ſtrengen Determinismus durchdrungen iſt, worin übrigens auch ſein wiſſenſchaftlicher und materialiſtiſcher Charakter zum Ausdruck kommt. Im engen Zuſammenhang mit dem allgemeinen Determinismus ſteht auch Spinozas Negierung der Willensfreiheit. Irre, Schwätzer, Kinder und viele andere, meinen, daß ſie aus freiem Entſchluſſe des Geiſtes redeten, während ſie doch den Drang zum Reden, den ſie haben, nicht zähmen können, *ſodaß die Erfahrung ſelbſt nicht weniger klar, als die Vernunft, lehrt, daß die Menſchen bloß deshalb ſich für frei halten, weil ſie ſich ihrer Handlungen bewußt, der Urſachen aber, von denen ſie beſtimmt werden, unkundig ſind und überdies, weil die Beſchlüſſe des Geiſtes nichts ſind als die Triebe ſelbſt, die nach der verſchiedenen Beſchaffenheit des Körpers verſchieden ſind* (*Ethik*, Teil 3, zweiter Lehrſatz).

Die Behauptung, daß die Menſchen ihre Handlungen erkennen, aber nicht die Beweggründe derſelben, wodurch ſie zur Handlung veranlaßt werden, und daß ſie auf Grund des Erkennens ihrer Handlungen ſich für frei halten — dieſe Behauptung wird vollkommen vom Marxismus geteilt. Indes wäre es unrichtig, anzunehmen, daß die Negierung der Willensfreiheit zum Fatalismus führt, was übrigens häufig dem Marxismus vorgeworfen wird. Es iſt hier nicht der Ort, eine Analyſe dieſes Problems zu geben. Es genüge der Hinweis, daß Spinoza im allgemeinen eine richtige dialektiſche Löſung der Frage gibt. Die Idee der Freiheit iſt unlöslich mit der Idee der Notwendigkeit verknüpft. Unter Freiheit verſtehen wir nach Spinoza das, was durch die Notwendigkeit ſeiner Natur exiſtiert. Wenn alſo der Marxismus lehrt, daß die Freiheit nichts anderes als erkannte Notwendigkeit ſei, ſo ſchließt ſich dieſe Behauptung, die in Deutſchland von Schelling und Hegel entwickelt worden iſt, unmittelbar der Lehre Spinozas an. Die Negierung der Willensfreiheit war bei Spinoza mit ſeinen geſellſchaftlichen Beſtrebungen verbunden. Wenn alle Handlungen der Menſchen kauſal bedingt ſind, ſo unterliegen ſie, wie alle Objekte der Natur, der Forſchung, ſie ſind nicht mit den gewöhnlichen Maßen der Moral zu meſſen, ſondern als *notwendige* Erſcheinungen, als *natürliche* Tatſachen zu unterſuchen.

Spinoza hat ſich noch in einer anderen Beziehung hoch über ſeine Zeitgenoſſen erhoben. Er betrachtet Moral und Recht nicht als ſubſtantielle *Realitäten*, auch nicht als natürliche Eigenſchaften der Dinge, ſondern als relative rein menſchliche Begriffe. Auch in dieſer Frage ſteht Spinoza in Wirklichkeit auf materialiſtiſchem Standpunkt.

Das Weſen des Menſchen wie eines jeden Beſtehenden iſt das Streben ſich ſelbſt zu erhalten, welches die Grundlage der Tugend iſt. *Durchaus tugendhaft handeln iſt nichts anderes in uns, als nach der Leitung der Vernunft handeln, leben, ſein Sein erhalten* (*dieſe drei bedeuten dasſelbe*)

aus dem Grunde, daß mein Sein eigenen Nutzen ſucht (*Ethik*, Teil 4, Lehrſatz 24). Gut und ſchlecht nennen wir, was die Erhaltung unſerer Exiſtenz fördert oder ſtört, d. h. alſo abhängig davon, ob uns der Gegenſtand Luſt oder Unluſt bereitet.

Die ganze Lehre Spinozas iſt von einer ſtürmiſchen Lebensfreudigkeit und Abneigung gegen alles, was auf die Verſklavung des Menſchen und Unterdrückung der natürlichen Triebe und Leidenſchaften gerichtet iſt, durchdrungen. *Der Weiſe, ſage ich, erquickt und erfriſcht ſich an mäßiger und angenehmer Speiſe und Trank, ſowie an Geruch und Lieblichkeit grünender Pflanzen, an Kleiderſchmuck, Muſik, Kampfſpielen, Theater und anderen dergleichen, welche ein jeder ohne irgend eines anderen Schaden genießen kann* (*Ethik*, Teil 4, Lehrſatz 45).

Jedoch die Gerechtigkeit fordert es, zu ſagen, daß Spinoza von dem abſtrakten Individualismus des Menſchen, wie er durch die *Natur* gegeben iſt, ausgeht. Seine Aufforderung zum glücklichen Leben, dem die *erkennende Betrachtung* zugrunde liegen ſoll, iſt in Wirklichkeit an die Auserwählten, an die Weiſen gerichtet. Es liegt ein großer Teil Wahrheit in der pſychologiſchen Analyſe der menſchlichen Leidenſchaften und Motive, die das individuelle Leben regieren. Man kann durchaus behaupten, daß Spinoza in ſeiner Lehre von den Affekten eine bis jetzt in ihrer Tiefe und Überzeugungskraft unübertroffene Analyſe des Mechanismus der menſchlichen Perſönlichkeit gegeben hat, jedoch hat Spinoza den Menſchen nicht mit der Geſellſchaft verbunden. Er legt ſich ſelbſt davon Rechenſchaft ab, daß die Geſellſchaft dem Menſchen nützlich iſt, daß ſie auf einem gegenſeitigen Austauſch der Dienſte beruht, daß der Menſch nur in der Geſellſchaft das höchſte Glück erreichen kann und daß er für ſeine Selbſterhaltung einer geſellſchaftlichen Organiſation bedarf. Aber er ſah nicht und konnte es auch bei ſeinen Zeitverhältniſſen nicht ſehen, daß ſich der Menſch in Abhängigkeit von den Verhältniſſen des geſellſchaftlichen Lebens ändert, kurz, daß der Menſch nicht nur ein natürliches, ſondern auch ein *geſellſchaftliches* Weſen iſt.

Die Geſellſchaft iſt nicht bloß zur Sicherung des Lebens gegen Feinde, ſondern auch zur Verſchaffung vieler anderer Dinge ſehr nützlich und ſogar auch höchſt notwendig. Denn wenn die Menſchen ſich nicht einander wechſelsweiſe Hilfe leiſten wollten, ſo würde es ihnen ſowohl an Geſchicklichkeit als an Zeit gebrechen, ſich ſo viel als möglich zu erhalten und zu ernähren; denn nicht alle ſind zu allem gleich geſchickt, und nicht jeder würde imſtande ſein, ſich das zu verſchaffen, deſſen er allein am meiſten bedarf. Kräfte und Zeit, ſage ich, würden einem jeden fehlen, wenn er allein pflügen, ſäen, ernten, mahlen, kochen, weben, nähen und noch ſehr viele andere zur Erhaltung des Lebens nötige Dinge verrichten müßte; um

noch ganz von den Künſten und Wiſſenſchaften zu ſchweigen, die ebenfalls zur Vervollkommnung der menſchlichen Natur und zu ihrer Glückſeligkeit höchſt nötig ſind (*Theologiſch-politiſche Abhandlung*, Kapitel V).

Spinoza erfaßt alſo ausgezeichnet die Bedeutung der Geſellſchaft für das Individuum, für die fortſchrittliche Entwicklung der Perſönlichkeit, für die allſeitige Verbeſſerung des Lebens und für die Manifeſtierung der Fähigkeiten des Menſchen. Ohne und außerhalb der Geſellſchaft gibt es keine Kultur, keine Kunſt und Wiſſenſchaft, und nicht einmal die *Vernunft* ſelbſt, die bei Spinoza die Rolle des Führers und Bezähmers der Leidenſchaften ſpielt.

Ließen ſich alle Menſchen in ihrem Leben durch die Vernunft leiten, ſo brauchte die Geſellſchaft keine Geſetze, die die Leidenſchaften eindämmen. Aber die Menſchen ſind nach Spinoza *von Natur* mit Leidenſchaften und ſeeliſchen Affekten ausgeſtattet und leben überhaupt nicht nach der Vernunft, weshalb die Geſellſchaft Macht und Geſetze, Kraft und Nötigung brauche. So naturaliſtiſch und rationaliſtiſch geht Spinoza hierbei vor. Er erblickt im Menſchen ein mit unveränderlichen Leidenſchaften und Affekten verſehenes Weſen der Natur. Um die Menge, das Volk in Gehorſam zu halten, ſind Geſetze und Macht notwendig. Die *Vernunft* allein macht den Menſchen *frei*. Die nach Vernunftgeſetz handelnden Menſchen bedürfen nicht der Staatsgeſetze. Nur ſind ſolcher Menſchen wenige. Es ſind die *Weiſen*, die Auserwählten des Menſchengeſchlechts. Beſtünde die Geſellſchaft aus ſolchen Weiſen, ſo bedürfte ſie keiner Staatsverfaſſungen, keiner Geſetze, keiner Macht, keines Staates, keiner wie immer gearteten Autoritäten. Der naturaliſtiſche und rationaliſtiſche Standpunkt Spinozas aber war zu ſeiner Zeit ein rieſiger Schritt vorwärts, denn er hatte ſich von der religiöſen und moraliſchen Behandlung des Rechts- und Staatsproblems völlig emanzipiert. Spinoza hat es in Wirklichkeit mit rein materiellen Verhältniſſen und Faktoren zu tun, die dem Staat zugrundeliegen. Die Baſis des Staates ſind nicht moraliſche und religiöſe Geſetze, ſondern rein phyſikaliſche, natürliche Verhältniſſe, Naturgeſetze. Spinozas Überlegenheit als politiſcher Denker liegt darin, daß er ſich bei Erforſchung von Geſellſchaft und Staat an die menſchliche Natur wendet, die moraliſche und religiöſe Prinzipien ablehnt, welche die menſchliche Ordnung heiligen und ſie beſtätigen ſollen. Aber in dieſem Naturalismus, auf deſſen Grundlagen auch die franzöſiſchen Denker des 18. Jahrhunderts ſtanden, liegt zugleich die ſchwache Seite von Spinozas Lehre. Er iſt von den phyſikaliſchen und mechaniſchen Begriffen ausgegangen, die er zugleich ſowohl auf die Natur als auch auf den Menſchen, die Geſellſchaft und den Staat angewandt hat. Geſellſchaft und Staat ſind für ihn in Wirklichkeit ebenfalls natürliche Mechanismen, Teile der

Natur. Ein qualitativer Unterſchied zwiſchen Natur und Geſellſchaft hat für ihn nicht beſtanden.

Der Marxismus entfernt ſich in dieſer Beziehung weit von dem Spinozismus. Nach der materialiſtiſchen Geſchichtsauffaſſung Marxens iſt der Menſch ein Produkt der *geſellſchaftlichen Verhältniſſe*. Mit der Veränderung der geſellſchaftlichen Verhältniſſe ändert ſich auch die *Natur* des Menſchen, ſeine Vorſtellungen und Begriffe. Der Marxismus hat die wahren Geſetze der geſellſchaftlichen Entwicklung aufgedeckt, er hat den Naturalismus Spinozas überwunden. Nichtsdeſtoweniger iſt die allgemeine materialiſtiſche Tendenz in ſeiner Geſellſchafts- und Staatsauffaſſung nicht ohne einen gewiſſen mittelbaren hiſtoriſchen Einfluß auch auf die marxiſtiſchen Anſchauungen geblieben. Es genüge der Hinweis, daß für Spinoza die Inſtitution des *Eigentums* nicht etwas Natürliches iſt, denn im natürlichen Zuſtande gibt es überhaupt kein Eigentum. Das Eigentum iſt ein Inſtitut, das dem ſtatus civilis eigen iſt. Bei Spinoza ſind ſogar Andeutungen zu finden, daß die beſtimmten Eigentumsverhältniſſe große, wenn nicht ſogar entſcheidende Bedeutung für beſtimmte Staatsformen beſitzen. Wir müſſen uns hiermit begnügen, eine weitere Aufklärung dieſer Frage würde uns zu weit führen.

Beim Zuſammenfaſſen des bis jetzt Geſagten halten wir es für nötig, noch einmal zu betonen, daß ſich der Marxismus in ſeiner allgemeinen philoſophiſchen Weltanſchauung der Lehre Spinozas anſchließt, wie G. Plechanow geſagt hat, mit dem Spinozismus verwandt iſt[1]. Im großen und ganzen hat Spinoza einen materialiſtiſchen Standpunkt ſowohl in ſeiner Lehre von der Natur wie auch in dem das menſchliche Weſen berührenden Teil, der *Seele*, der Affekte, der Geſellſchaft und des Staates. Aber ſeine Weltanſchauung iſt das Produkt einer beſtimmten hiſtoriſchen Epoche. Dieſer Umſtand beſtimmt ſeine ſpezifiſche Terminologie ſowie auch die Tatſache, daß Spinoza in einigen Teilen ſeines Syſtems von der materialiſtiſchen Auffaſſung abweicht.

Die hiſtoriſche Bedeutung und Würde Spinozas liegt eben gerade hierin, daß er im Gegenſatz zur chriſtlichen Religion und Philoſophie die Natur vergötterte, die Natur zum Gott und Urſprung des Menſchen machte, während jene das menſchliche Weſen zum Gott und Urſprung der Natur machen[2]. Die Religion hat es mit den moraliſchen Eigenſchaften Gottes zu tun, die Philoſophie hat die phyſiſchen Eigenſchaften Gottes zu ihrem Gegenſtand. In Spinozas Syſtem aber iſt Gott nichts anderes

[1] Wir hoffen auf dieſe Frage in einer anderen Arbeit ausführlich eingehen zu können. —— [2] L. Feuerbach, *Sämtliche Werke*, 1847, Bd. IV, p. 381.

als die Natur, alſo ſind die phyſiſchen Eigenſchaften Gottes und der Natur identiſch, d. h. es gibt keine anderen Eigenſchaften als phyſiſche Eigenſchaften. Die Beſonderheit des Syſtems Spinozas beſteht ja gerade in der Überwindung des *Dualismus* von Gott und Natur. Gott iſt kein beſonderes, vor der Natur ausgezeichnetes Weſen. Er iſt *identiſch* mit der Natur, oder anders ausgedrückt, für Spinoza iſt die *Natur* ſelbſt Gott. Folglich iſt Gott nur eine andere Benennung für den gleichen Gegenſtand — die Natur. Iſt dem ſo, ſo iſt Gott nur ein theologiſcher Ausdruck für die Beſtimmung der wirklichen Natur. Deshalb hatte Ludwig Feuerbach völlig recht, als er ſagte, daß das Geheimnis der Philoſophie Spinozas die Natur ſei. Die Natur, die reale, materielle Welt beſteht objektiv, und das menſchliche Erkennen beſteht in der Reproduktion und Reflexion der wirklichen Welt im menſchlichen Bewußtſein. In dieſem Sinne ſchließt ſich der Marxismus völlig dem Spinozismus an und lehnt die idealiſtiſche und ſcholaſtiſche Frageſtellung der modernen erkenntnistheoretiſchen Auffaſſungen ab, die in der Anerkennung der Außenwelt und der Möglichkeit ihres Erkennens *Dogmatismus* ſehen.

Was dagegen den *atheiſtiſchen* Charakter von Spinozas Syſtem betrifft, ſo iſt dies für viele moderne Profeſſoren der Philoſophie völlig unannehmbar und klingt ihnen wie ein ſchreckliches Paradoxon. Dabei handelt es ſich hier nicht einmal um die perſönliche Überzeugung Spinozas, ſondern um jene unvermeidlichen Folgen, die aus ſeinem ganzen Syſtem hervorgehen. Die Orthodoxie hat mit vollem Recht Spinoza des Atheismus angeklagt, ſagt Feuerbach. Und in der Tat iſt hier die Wahrheit auf der Seite der Prieſter und nicht bei den philoſophiſchen Interpretatoren Spinozas, die mit allen Mitteln auf der Sonne der ſpinoziſtiſchen Natur ein Plätzchen für Gott errichten wollen. Aber in der Natur Spinozas gibt es keinen ſolchen Platz. Der Marxismus indes muß die Identifizierung Gottes und der Natur, die ſich durch die hiſtoriſchen Verhältniſſe erklärt, als für ihn völlig unannehmbar erklären und ablehnen, denn auch die Terminologie hat ihre Logik. Schon Feuerbach hat geſagt, daß dort, wo Gott mit der Natur oder die Natur mit Gott identifiziert werde, weder Gott noch die Natur, ſondern nur ein myſtiſches amphiboliſches Zwitterding vorhanden ſei[1]. In Wirklichkeit aber hat ihrem inneren Sinne nach die Weltanſchauung Spinozas einen naturaliſtiſchen, materialiſtiſchen und atheiſtiſchen Charakter. In dieſem Lichte erſcheint uns, den Marxiſten, Spinoza. Zu ſeinem 250. Todestage werden wir in der Sowjetunion dem Gedächtnis des großen Denkers unſere Verehrung und unſeren Dank erſtatten, dem

[1] Ebenda 392f.

Denker, der den Grund zu einer wiſſenſchaftlichen philoſophiſchen Weltanſchauung gelegt hat, die auch für unſere Zeit ihre volle Bedeutung bewahrt hat.

Moskau. Prof. A. Deborin
Direktor des Moskauer Inſtituts
für wiſſenſchaftliche Philoſophie

DOMUS SPINOZANA

ANNO MCMXXVI°

Chronicon Spinozanum V

SEPTENTRONALIS AMERICAE CIVITATUM CONFOEDERATIO

Americae Septentrionalis ſymbola huic volumini data non eſt de philoſophia Spinozana diſſertatio, ſed Domus Spinozanae effigies. Adolphi S. Oko amici noſtri Cincinnatenſis ope et induſtria fieri potuit, ut domus illa, in qua Spinoza vitae ſuae ultimos ſex annos degit et in qua Ethicam ſuam abſolvit, vero domino traderetur: generi humano.

Cujus rei memoriae pagina haec conſecretur.

SUECIA

NORDISCHER SPINOZISMUS

Es dauerte lange, ehe Philoſophie mit ſpinoziſtiſchem Einſchlag weiteren Kreiſen Schwedens vermittelt wurde. Dies geſchah genau genommen erſt durch einige von Thorilds literariſchen Jugendarbeiten. Ein paar zu meinem Buche *Tankelinjer hos Thorild. Ungdomſårens filoſofi (Gedankengänge bei Thorild. Philoſophie der Jugendjahre)*, 1913[1], veröffentlichte Anlagen zeigen indeſſen unwiderlegbar, daß Thorilds Bekanntſchaft mit den ketzeriſchen Schriften des holländiſchen Denkers nicht ſo ſehr viel ſpäter angeſetzt werden darf, als ſich Goethe mit ihnen zu beſchäftigen begann. Und dieſer iſt anerkannt einer der erſten, die danach geſtrebt haben, regeres Intereſſe für Spinoza zu erwecken. Ungefähr gleichzeitig war es auch, daß Leſſing, Jacobi und Wizenmann, Herder, Edelmann und einige andere ſich in das Syſtem des Philoſophen vertieften.

Exakt philologiſche Spinoza-Unterſuchungen zu treiben war keineswegs Thorilds Sache. Es ſtimmte nicht zu ſeiner Gemütsart und ſeinen literariſchen Beſtrebungen. Zudem war Spinoza um jene Zeit verhältnismäßig wenig bearbeitet. Kritiſch-hiſtoriſche Forſchungen von dieſem Typ gehören ja hauptſächlich einem etwas ſpäteren Zeitabſchnitt an. Thorild übermittelte Spinozas Auffaſſung auch nicht in reiner, unverfälſchter Form. Er bildete

---

[1] Siehe *Lunds univerſitets årsſkrift (Jahresſchrift der Univerſität Lund)* N. F. Afd. 1. Bd. 9. Nr. 5, S. 115 f.

Zur Charakteriſierung von Thorilds Perſönlichkeit verweiſe ich auf mein in *The Moniſt*, Juli 1924, S. 426ff. erſchienenes Eſſay, das ein amerikaniſcher Univerſitätsmann aus ſelbſtlos ſachlichem Intereſſe überſetzt hat. Der Aufſatz wurde ſpäter in der Zeitſchrift *The Perſonaliſt*, edited by the Univerſity of Southern California, zum zweiten mal veröffentlicht und findet ſich dort in den Juli- und Oktoberheften 1926, S. 164ff. und 273ff. Einige Fehler, die ſich während des Druckes eingeſchlichen hatten, war ich leider durch ein Mißverſtändnis nicht mehr in der Lage korrigieren zu können.

ſie um nach ſeinem Bedürfnis, geſtaltete ſie zu einem vollen perſönlichen Ausdruck der eigenen Lebens- und Weltanſchauung. Schon im Beginn ſeines kleinen Kommentars zu *Den Leidenſchaften* iſt dies deutlich bemerkbar. Man leſe zum Beiſpiel ſeine Definitionen der Natur oder Gottheit. Vergleicht man die erſte Feſtlegung dort mit Spinozas Begriff *natura naturans* und die zweite mit dem der *natura naturata*, fällt der Unterſchied in die Augen. Es leuchtet auch ein, daß bei ſolchen Beſtimmungen er unſchwer vom erſten zu Leibniz' metaphyſiſchem, mehr monadologiſch gedachten Kraftbegriff übergehen konnte, ebenſo wie umgekehrt von dieſem zu dem der natura naturans.

Die beiden Ideen *natura naturans* und *natura naturata* waren damals gewöhnliche Gedankeninhalte und gebräuchliche Bezeichnungen, wenn auch Spinoza ſie in ſeiner Weiſe faßte und ſich namentlich betreffend der letzteren Idee in verſchiedenen Schriften abweichend äußert. Ob Thorild den Begriff *natura naturans* zuerſt bei Spinoza angetroffen hat, oder möglicherweiſe zuerſt bei Bacon, und ferner, ob Spinoza ſelbſt dieſen von Bruno, Cuſanus oder eher den Scholaſtikern des Mittelalters übernommen hat, iſt hier nicht der Ort, durch eine Unterſuchung klarzulegen. Ich habe die Stelle nur als Beiſpiel gewählt um zu zeigen, wie ſelbſtändig Thorild mit Gedanken und Lehren operiert, die bei Spinoza vorhanden ſind, auch nachdem er wenigſtens einige Schriften dieſes Philoſophen kennen gelernt hat, unter anderem die *Ethik*, die damals ſo unbekannt und unbeachtet war, daß Zweifel entſtanden ſind, ob Kant ſie geleſen hat.

Im übrigen findet man bei Thorild Ausſprüche, die auf die Vorſtellung von einem mehr als Perſönlichkeit gedachten, deiſtiſchen Gott zurückzugehen ſcheinen. Vielleicht liegt ein Beiſpiel hierfür in den Worten: *Spinoza Dichter, wäre nicht Pantheiſt geweſen*, wenngleich ihr Sinn der orakelnden Kürze wegen nicht eben klar iſt. Jedenfalls bezweifle ich ſehr, daß er dieſen Satz nur als Entſchuldigung hingeſchrieben hat. Es war ihm nicht ausſchließlich daran gelegen, den Eindruck zu mildern, den der Umſtand hervorrief, daß bei ihm ſpinoziſtiſche, der allgemeinen

Auffaſſung jener Zeit nach, atheiſtiſche Gedanken vorgeführt wurden. Er iſt offenbar hier nicht ganz konſequent. Weit radikaler bricht Spinoza dagegen mit jeder Form des Perſönlichkeitsgedankens in der Gottesvorſtellung. Bei ihm wird die Gottheit das Unbedingte, Allgemeine, ſo wie wir es ſtets, von ſeinem Standpunkt aus, im kauſal-logiſchen Weltzuſammenhange vorausſetzen müſſen, und die brennende Frage hierbei iſt die, ob es ihm wirklich gelungen iſt, dieſes vom Teleologiſchen frei zu halten, ob ſich das Erbe des Platonismus darin belanglos erweiſt, — ein Problem, auf das ich hier nicht näher eingehen kann.

Das Perſönliche bei Gott, wie Thorild es auffaßt, iſt immerhin kaum mehr als eine dünne Schicht, eine wenig tiefgehende, durchſichtige Tönung des großen Allgemeinen, des Weltdeterminismus, der Naturnotwendigkeit, der geſetzmäßigen Kraft. Es dringt nicht bis zum Weſen, berührt nicht den Kern, nicht das Innerſte ſelbſt. Für ihn wird es etwas, das eher in den hergebrachten Ausdrücken liegt, deren er ſich bedient, als im Gedankeninhalt, mit dem er ſie erfüllt. Es iſt hier Thorild nicht mehr als anderen gelungen, das Grundproblem zu löſen, wie einzelnes und allgemeines ſchließlich mit einander vereinigt werden können. Aber auch Spinoza ſelbſt verwendet dann und wann Bezeichnungen, die in der üblichen religiöſen Vorſtellungsweiſe ihren Urſprung haben und die auf den erſten Blick den Anſchein erwecken, weniger weit von dieſer entfernt zu ſein, als ſich bei näherer Prüfung herausſtellt. Der Hauptſatz ſelbſt, den Thorild zitiert: *naturae potentia nulla eſt niſi ipſa dei potentia* kann zweifellos leicht als gewöhnlicher Anſchauung zuneigend aufgefaßt werden. Man merkt dies bei Goethe und noch mehr bei Herder.

Indeſſen hat Thorild fein durchdachter ſpinoziſtiſcher Weisheit Ausdruck verliehen, einem Lebensſpinozismus edelſter Art. Dieſer tritt nicht allein deutlich zu Tage in den wiſſenſchaftlich philoſophiſchen Schriften, wir begegnen ihm auch in ſchönliterariſchen Eſſays, Gedichten, politiſchen Artikeln und vertrauteren Briefen, die von ſeiner Hand ſtammen. Hier will ich nur ein Schreiben erwähnen, das mir früh ſchon richtig zu datieren gelungen iſt,

während es die anderen Thorildforſcher — auf Atterbom[1] fußend— an unrechter Stelle eingereiht haben. Die Abfaſſungszeit dieſes Briefes feſtzulegen glückte mir bereits in den Jahren, wo ich noch mit den ungemein langwierigen ſtatiſtiſchen Unterſuchungen von Thorilds Orthographie und Handſchrift beſchäftigt war, welche vorbereitenden Arbeiten meinen Büchern über ihn, namentlich der oben angeführten Abhandlung[2], als Grundlage dienten.

Durch die Reſultate, die ich mittels dieſer mühevollen Forſchungen erzielte, wurde es auch zum erſten Male möglich, der ſchwierigen Frage nach Thorilds Entwicklungsgang näher zu treten. Bis dahin beſaß man nämlich keine umfaſſende und ausreichend ſichere Chronologie ſeiner älteren, größtenteils undatierten Schriften.

Zu Beginn der Vorarbeiten machte ich noch einen anderen nicht zu unterſchätzenden Fund. Ich entdeckte, daß der Aufſatz *Filoſofiska betraktelſer. Till en vän* (*Philoſophiſche Betrachtungen. An einen Freund*[3]) bei näherem Zuſehen faktiſch in drei mit einander verbundene Schreiben zerfällt[4], wie ferner, daß er offenbar identiſch iſt mit dem, was ſonſt ſehr treffend als *der große Brief vom Pantheismus* angeſprochen wird. Das erſte dieſer Schreiben, auf deſſen letzter Seite unten am Rande die Datierung *d.* 17 *Maj* noch zu leſen iſt, umfaßt in der Hanſelliſchen Ausgabe die Seiten 291—297, das zweite und längſte — die Mittelpartie — entſpricht dort den Seiten 297—312 und das letzte den Seiten 312—314. Orthographie und Charakter der Schriftformen zeigen unzweideutig, daß die drei zuſammengehörenden Briefe ſpäteſtens im Jahre 1782 entſtanden ſein können. Am allernächſten kommen ſie hierin den Schreiben aus der Mitte dieſes Jahres. Auch Stärke des Papiers, Beſchaffenheit, Format, Waſſerzeichen uſw. unter-

[1] Per Daniel Amadeus Atterbom (* 1790, † 1855), führender Dichter der romantiſchen Schule in Schweden, ſeit 1828 Profeſſor der Philiſophie und ſpäter der Ästhetik und modernen Literatur an der Univerſität Uppſala. — [2] Siehe daſelbſt S. IIIf., 107ff. — [3] *Thomas Thorilds ſamlade ſkrifter*, utgifna af P. Hanſelli, Upſala 1874, I. 291—314 (*Thomas Thorilds geſammelte Schriften*, herausgegeben von P. Hanſelli uſw.). — [4] Vergleiche mein Buch *Tankelinjer has Thorild*, 1913, S. 82 unten.

ſtützen meine Annahme. Gegenwärtig liegen die meiſten Originale von Thorilds Briefen in der Handſchriftenabteilung der Univerſitätsbibliothek zu Uppſala, und die Seiten, um die es ſich hier gerade handelt, findet man dort in Vol. 80, Fol. 101—130.

Die beiden Blätter 16 und 17, — numeriert mit Tinte in der oberſten Ecke, — hat Atterbom indeſſen aus dem zweiten Brief herausgelöſt und ſie mit Thorilds Schreiben an Heurlin vom 1. Auguſt 1781 ohne weiteres vereinigt. Das ſo entſtandene Ganze hat er dann erſcheinen laſſen in ſeinem großen Werke *Svenska Siare och Skalder* (*Schwediſche Seher und Sänger*) IV, S. 97—100 der 1. Aufl. Zufolge ſeiner anerkannten Autorität hat es ſpäter damit in der Literatur ſein Bewenden gehabt. Nach bei ihm gewohnter Weiſe hat Atterbom eigenhändig beide Seiten, 16 und 17, mit einer reichen Menge *Verbeſſerungen* ausgeſtattet. Dieſe Blätter finden ſich nunmehr in Vol. 81, Fol. 55f. von Thorilds Schriften in der Bibliothek der Univerſität Uppſala. Der Tintenpaginierung nach ſind ſie daſelbſt in Band 80 einzuſchieben, hinter Fol. 124 (Numerierung mit Bleiſtift).

Gerade die zwei Seiten, die Atterbom dem Brief vom Pantheismus entnommen hat, geben uns einen der ſchönſten Belege für Thorilds Spinozismus. Ich denke an das kleine, von ihm auf dieſen Blättern entworfene Bild. Er ſelbſt bereits hat hierdurch ſeinen ſpinoziſtiſch eingeſtellten Pantheismus näher zu beleuchten geſucht. Mit wenigen Strichen zaubert er uns eine unvergeßliche Szene hin. Er gibt eine reizende Miniature aus ſeinen täglichen Wandererlebniſſen, zeichnet mit Silberſtift eine Landſchaft, wo das innere Auge gleichſam hindurchſchaut bis ans Weſen, das wahrhaft Seiende, das hinter der leuchtenden Fläche verborgen liegt. Still und ſeelenvoll ſchenkt er uns einen ergreifenden Ausdruck für Spinozas wie auch für ſeine eigene Art die Natur und das Leben ſinnend zu betrachten.

Das Gemälde, das ſkizziert wird, hat etwas von der ruhevollen Klarheit über ſich, die uns ſo oft bei Goethe entgegentritt. Das Kleinſte wie das Größte gehört mit zum Ganzen, geht ein in ſeine Stimmung ohne ſie zu zerſprengen. Alles klingt zuſammen zu

reicher, volltönender Melodie. Ja, ſelbſt dem Zufälligen, Alltäglichen, Geringen, wie dem Hirten und den Kühen, den betrunkenen Lakaien, hat Thorild des Gedichtes Ewigkeit verliehen, hat ſie in ſeine Ganzheitsſchau mit einbezogen und ihnen ein tieferes, ſelbſtändiges Daſein zu geben gewußt.

Wie jeder urſprünglich ſchaffende Dichter iſt Thorild hier auch der geborene Schauer. Und gleichzeitig ſieht er alles in bewußt ſpinoziſtiſcher Weiſe. Man kann nicht irre gehen. Dafür ſind die Worte hier allzu unzweideutig. Er vereinigt in ſich eine ausgeprägt äſthetiſche mit einer philoſophiſchen, tiefſinnig myſtiſchen Anſchauungsweiſe. *Ich ſah dieſe Szene ohne das geringſte Vorurteil, mit Ruhe und Klarheit; ich ſah was es war, — Jede Kreatur hat ihren kleinen Kreis von Daſein und Wohl. — Frage daher — bei jedem Ding: was iſt ſeine Kraft, ſein Grad, ſeine Ordnung? — Du mußt der Welt Freund werden und lernen die Schönheit begreifen! Von keinem Staube iſt ſie ausgeſchloſſen. — Ich weiß wohl: du biſt nicht frei. Eine unſichtbare Kette von Wirkungen führt dich mit ſich fort. Aber der Weisheit Licht, der Lehre heilige Stimme iſt auch eine Kraft: ſie führt mit ſich fort wie die anderen: aber zu Gott. — Sei du darum, was du biſt, und ſein kannſt. — Vereine dich mit allem. —*

Sein ſuchender Blick wird hier ahnungsvoll tief. Der Geiſt dringt hindurch, das Äußere überwindend, geht weiter und weiter, wird nicht mehr gehemmt von dem *mundus illucens et illudens*.

Ich war draußen geſtern bei Sonnenuntergang (nach den Kungsholmsgärten zu, wo ich einige Lieblingsplätze habe). Ich fand meine tiefen, hohen, vertrauten Ausſichten wieder: und in erſter Bewegung blieb ich ſtehen an einen Zaun gelehnt. Ein alter Hirte mit einigen Kühen, lärmte auf der Landſtraße. He! He! Willſt du wohl auf die Weide gehn, du Teufelsvieh? Und ereiferte ſich und fuhr hinterdrein und kehrte um und ſah die Kuh das gleiche tun und fuhr wieder hinterdrein. Das Gras und das Korn und die Stille und die Abendſonne ſtimmten mich weich und froh. Ich ſah dieſe Szene ohne das geringſte Vorurteil, mit Ruhe und Klarheit; ich ſah was es war, und fühlte lächelnd eine Freude, als hätte Epikur oder ein

Engel neben mir geſtanden und geſagt: ſieh! — Es war vorbei und ein paar Lakaien kamen dahergeſchlendert: der eine hing rauſchdumm am Arm des anderen, der länger und flinker war, und ſang:

Wenn Ehre wär, wo Ehr tut ſcheinen,
Wenn Menſchen ſagten, was ſie meinen,
Ein artig Leben ſollt es ſein. —

Ich ſtieg weiter hinauf den Waldhöhen zu, um das Gold an den Turmſpitzen glimmen, die Glaskrone in des Königs Saal blitzen zu ſehen in der untergehenden Sonne, um die Stadt, den Mälarſee, den weiten Raum zu ſehen. Oh mein Freund, ich erreichte die Stellen, wo ich dich oft geſegnet habe, unſeres Gottes Heiligtum im Weſten brennen ſah, und des Weiſen Glückſeligkeit fühlte. Unter dieſen Bäumen, zwiſchen dieſen ſeligen Klippen, dort bitte deine Phantaſie, daß ſie mich ſuche, dort iſt mein Tempel, dort ſang ich von den Leidenſchaften.

Nein, du mußt der Welt Freund werden und lernen die Schönheit begreifen! Von keinem Staube iſt ſie ausgeſchloſſen. In den Geſchöpfen verſtreut über die weite Erde, in den kleinen Vereinigungen, in den größeren überall ſieht des Weiſen Auge die Kraft die ihn belebt, das Geſetz von Recht und Schönheit durch das alles beſteht. Oh mein Freund — jede Kreatur hat ihren kleinen Kreis von Daſein und Wohl. Verbindet ſich mit einigen anderen. Schafft ſich ein Haus, eine Familie, eine kleine Welt für ſich. Aber der Weiſe — wo lebt er? In der Natur. Ihr König — denn beſitzt man nicht alles was man genießt? Iſt man nicht daheim, wo man ſein eigentliches Wohl hat? Herrſcht man nicht, wo dieſes Wohl das iſt was man will? Der Natur König! für den alle Schönheit iſt, dem jede Kreatur ein Opfer darbringt, einen Tribut ihres Lebens, ihrer Koſtbarkeit, ihrer Anmut! — frei gefolgt von Ruhe, ſelbſtgroß, Gott gleich, durchwandert er der Dinge reiche, volle, blühende Fluren, nennt ſie ſein, denn ſeine Sinne haben ſie eingenommen: blickt von einer Klippe unter ſchweigender Tanne hinaus in die unendliche Natur, erkennt ſeine Fülle, begehrt nichts; fühlt einige glückſelige Tränen und ſegnet. Oh der Weiſe! König der Natur! der Recht widerfahren

läßt allen: Gottes Freund und Vertrauter! der ſeinen Willen und ſeine Glückſeligkeit teilt, ſo wie er ſein Weſen atmet!

Verſtehſt du zu welcher Seligkeit die Weisheit dich führen will? Zu der höchſten in der Natur, der höchſten in der Geſellſchaft, der höchſten in deiner Familie und deinem Einzeldaſein. Wäreſt du ein Kind, man würde dir Märchen geben, aber du biſt auf dem Wege ein Mann zu werden, und brauchſt die Wahrheit.

Frage daher bei jedem Schritte deines Lebens: was iſt das Rechte? bei jedem Ding: was iſt ſeine Kraft, ſein Grad, ſeine Ordnung?

Vom Individuum ſollſt du wagen mit dieſer Frage zur Art zu gehen, von der Art zum Geſchlecht, vom Geſchlecht zur Ordnung, zum Reich, zur Welt und zur ganzen Natur. — Ich weiß wohl: du biſt nicht frei. Eine unſichtbare Kette von Wirkungen führt dich mit ſich fort. Aber der Weisheit Licht, der Lehre heilige Stimme iſt auch eine Kraft: ſie führt mit ſich fort wie die anderen: aber zu Gott und der höheren Glückſeligkeit.

Sei du darum, was du biſt, und ſein kannſt. Laß die anderen Geſchöpfe genießen im Kreiſe ihres Vermögens. Du, vereine dich mit allem und genieße alles!

Wo immer der Genius vorübergeſchritten iſt, ſcheint es, als hätten ſich die Dinge gewandelt. Gewiß wird dieſe Wahrheit einem nie ſo offenbar wie beim Leſen des Schluſſes von Spinozas *Ethik*. Thorild hat deſſen Sinn richtig erfaßt. Aus dem Briefe iſt dieſes ſicher zu entnehmen. Bei ihm wie bei Spinoza iſt das Einzelne tatſächlich nicht länger einzeln. Es verändert den Charakter, erlebt eine Wandlung. Das raſtloſe Mühen, die individuelle Willensanſpannung hören ſo zu ſagen auf vor dem tiefen Erſchauen dieſer beiden Denker.

Vielleicht liegt es nahe, den Vorgang zunächſt zu vergleichen mit der Art, wie der Willensgriff des Menſchen im Tode erſchlafft. Das oft egoiſtiſche Ringen, das das Leben des Einzelnen erfüllte, endet ja dort und die ſchwere egozentriſche Straffheit löſt ſich. Die Individualexiſtenzen ſind nicht länger kämpfende Teile, Partialtotalitäten. Sie ſind vielmehr mit der Ganzheit gleichſam eins geworden. Des Einzelnen *conatus ſuum eſſe conſervandi*, der

im täglichen Kampfe zu eines Menſchen Lebzeiten gern egoiſtiſche Formen annimmt, weil jedes Individuum doch immer endlich bleibt, wird ſo zu ſagen eins mit dem großen generellen, ewigen *conatus ſuum eſſe conſervandi*, der das Ganze erhält und den innerſten Zuſammenhang des Kosmos bildet, den unbedingten Grund, des Weltalls immanent notwendige Vorausſetzung, alſo natura naturans oder Gott.

In Wirklichkeit liegt dennoch die Frage nicht ſo ſehr auf dem phyſiologiſchen wie vielmehr auf dem ethiſch-metaphyſiſchen Plane. Allerdings ſtößt man in bedeutendem Maße dort auch auf logiſche Subtilitäten, den Hauptwiderſtand aber leiſten hier immer die praktiſchen Schwierigkeiten. Willensausgleich oder Konziliierung, die nämlich da in Frage kommen, ſollen ja nicht erſt für Tote Geltung haben, ſondern zweifellos in erſter Linie eine Norm ergeben für ſämtliche lebende und handelnde Menſchen. Man weiß aus Erfahrung, wie kampferfüllt meiſtens unſer Daſein verläuft und wie wenigen es glückt, einen ſtändigen Frieden mit der Umwelt zu bewahren. Kein Wunder, daß die Löſung des Problems in der Regel faſt ausſichtslos erſcheint. Denn können wohl all dieſe ſtrittigen Willen, unruhigen Wünſche, Begierden und Affekte, die da Leben und Welt zu beherrſchen ſcheinen, je mit einander in Einklang gebracht werden? Wenn zwei Perſonen oder Völker ſich befehden, iſt es keineswegs leicht ein harmoniſches Verhältnis zwiſchen dieſen herzuſtellen. Auch falls die gemeinſame moraliſche Maxime, die beide anerkennen, allgemein gültigen Charakter beſitzt und demnach als Prinzip bei genereller Geſetzgebung ohne Zweifel dienen kann, ſo gewährleiſtet dieſes doch in keiner Weiſe ein Gleichgewichtsverhältnis zwiſchen haßerfüllten Gegnern, alſo eine Verwirklichung der Weltmelodie in dieſer Beziehung. Denn es brauchte ja nicht mit Notwendigkeit etwas andres zu beſagen, als daß die betreffende Maxime allgemein angenommen iſt, daß ſämtliche Menſchen das Gleiche wollen, folglich daß die Willen bei allen gleich und in gleicher Richtung eingeſtellt ſind. Aber Gleichheit darf man nicht als identiſch betrachten mit Übereinſtimmung. Daß eine Maxime

allgemein gültig ist, heißt nicht, daß sie zur selben Zeit eine Maxime der Allgemeinheit darstellt, also daß die Menschen praktisch, sozialethisch übereinstimmen, demnach das allgemeine Beste wirklich wollen, daß sie ihre Handlungen danach bemessen, sie unter einander in Einklang zu bringen und scharfe Gegensätze zu mildern bestrebt sind. Vielmehr ist dies etwas anderes und Neues, das nicht aus dem ersten irgendwie folgt, nicht aus demselben abgeleitet werden kann. Rom und Karthago waren gleich in ihrer zielbewußten, festen Willensrichtung. Sie wollten dasselbe: die Welt beherrschen. Aber dieses bedeutete keine Übereinstimmung ethischer Natur, also kein Zusammengehen ihrer Interessen, keinen Ausgleich der zwischen ihnen herrschenden Spannung. Es bedeutete vielmehr eine Reihe langwieriger, verwüstender Kämpfe.

Thorild hat in der ihm eigenen Weise den Unterschied hervorgehoben zwischen diesen beiden wichtigen Begriffen: der Gleichheit auf der einen, der Übereinstimmung auf der anderen Seite. In der Arbeit *Recht oder aller Gemeinschaften ewiges Gesetz*, die zusammen mit der früher erschienenen *Kritik an Kritiken* die beste seiner Schriften darstellt, behandelt er *den höchsten Begriff von Recht*, das heißt den im Mittelpunkte seiner ganzen Anschauung stehenden Proportionsgedanken. Ihn hat er im Auge, wenn er seinem Freunde Carl Friedrich Cramer die Worte schreibt: *O divina mea proportionum philosophia! tu sola sapis.* Und der Proportionsgedanke treibt ihn auch zu erforschen, worin denn der Unterschied zwischen den beiden Begriffen besteht, — eine Prüfung, deren Resultat wohl als Kritik der formalistischen Ethik betrachtet werden könnte, als Polemik gegen eben die häufigste und deutlichste Definition des kategorischen Imperativs, obschon eine solche Kritik nicht beabsichtigt war und der Gedanke an den damals wie heute bekanntesten Vertreter dieser Richtung ihm sicher gänzlich fern gelegen hat. Er sagt in seiner oben erwähnten Arbeit: *Um eine stets klare Vorstellung von Proportion zu haben, muß man genau unterscheiden zwischen Gleichheit und Übereinstimmung. Die Gleichheit von Dingen, die nicht zusammen gehören, ist bloß Gleichheit: und die Gleichheit von Dingen, die ein Ganzes*

bilden, iſt für den Verſtand, gerade wie für das Auge, nur eine Symmetrie. Aber — Übereinſtimmung von Dingen zu einem Ganzen, das iſt Proportion. Dieſe Dinge müſſen in einem ſolchen Falle eine Gemäßheit unter einander und zu einem gewiſſen Dritten beſitzen: weshalb auch der erſte Gedanke bei Übereinſtimmung gemäß iſt. Alle Harmonie iſt nicht eine Gleichheit, (welche ſteril iſt), ſondern eine Übereinſtimmung: Alle Liebe ebenſo. In der Natur ſtimmen alle Dinge göttlich überein zu einem Optimum. In der Menſchheit ſoll jede Handlung mit ihrem Gegenſtande ſo übereinſtimmen zur Glückſeligkeit.

Den rechten Weg zu finden zur Eintracht und Verſöhnung, darauf kommt es an, den Frieden zu ermöglichen. Es gilt, der Individualwillen Übereinſtimmung zu erreichen, damit dieſe gemeinſchaftlich die Weltmelodie zum Ausdruck bringen. Thorild wie Spinoza haben dies eingeſehen. Im Grunde ſind ſie beide Vermittlernaturen, Repräſentanten der Konziliation, trotz all ihrer großen polemiſchen Schärfe. Nicht zum wenigſten Thorild hat dieſen Konvergenzgedanken auch in der Natur zu erſchauen vermocht. Aus dem Bild, das er in ſeinem Brief mit künſtleriſcher Hand entwirft, iſt dieſes klar erſichtlich. Alles liegt da geordnet nach Grad, nach Art, nach Zugehörigkeit und breitet um ſich her einen Widerglanz und Schimmer von des Daſeins lichter, ewiger Harmonie.

Wir nähern uns dieſer, meint Spinoza, in dem Maße wie die ſtheniſchen Affekte in uns Oberhand gewinnen und demnach die aſtheniſchen beherrſchen lernen. Hierfür iſt die Einſicht die wertvollſte Hilfe. Ändert ſich bei uns die Auffaſſung wirklich und wird mehr adäquat, ſo zeigt ſich die Einſtellung unſeres Willens auch als eine andere. Die Spannkraft ſteigert ſich, der Handlungstrieb wächſt und mit ihnen die Möglichkeit höherer Leiſtung. Theoretiſches und Praktiſches gehen für Spinoza ſo zu ſagen Hand in Hand. Daß ſie dennoch nicht überall gleichen Schritt halten, weiß er natürlich ſo gut wie jeder andre. Platon hat die Frage im Dialog *Protagoras* meiſterlich behandelt. Desgleichen Ariſtoteles, der hierbei die Bedeutung der Übung betont. Auf

dieſem ausgeſprochen intellektuellen Wege kommen wir ſo ſchließlich zu der höchſten Form des Wiſſens, der *ſcientia intuitiva*. Beſſer als Spinoza und Schopenhauer haben es wenige verſtanden, die Freiheit von aſtheniſchen Affekten zu ſchildern, die dieſe Erkenntnisform immer begleitet. Wie es aber möglich iſt, daß mangelhafte Einſicht ſich bei endlichen Weſen in eine ſolche geiſtige Freiheit verwandeln, ſich bis zu ihr ſteigern kann, hat eigentlich keiner dieſer Denker ſo recht zu erklären gewußt.

Allerdings iſt nicht der Spinozismus das einzige fremde Element, das Thorild aufgenommen hat und das man in ſeiner Gedankenwelt ſpüren kann. Auch eine Anzahl anderer Einflüſſe macht ſich bemerkbar, wie etwa Motive von Leibniz und Wolff, von den *Stürmern und Drängern*, dem engliſchen Empirismus, Rouſſeau uſw. Aber eben deshalb iſt es von um ſo größerer Wichtigkeit, genau feſtzuſtellen, welche Rolle Spinoza für ſeine perſönliche Entwicklung geſpielt hat.

Thorild iſt bis auf den heutigen Tag aktuell auch beim breiteren Publikum Schwedens. Sogar in die tieferen Schichten des Volkes iſt er gedrungen. Und keiner hat wohl ſchwediſche Gemütsart und Denkweiſe echter als er auszudrücken und widerzuſpiegeln verſtanden. Es gilt dies nicht nur auf dem Felde ſeines eigentlichen Wirkens und Könnens, — dem literariſch-philoſophiſchen, — ſondern auch auf anderen Tätigkeitsgebieten. So ſieht zum Beiſpiel zweifellos Schweden, das mehrere Naturforſcher von internationaler Bedeutung hervorgebracht und ihre Beſtrebungen wenigſtens heutzutage wirkſam gefördert hat, auch nach dieſer Seite in Thorilds philoſophiſcher Anſchauungsweiſe gleichſam ein Band zwiſchen Vorzeit und Neuzeit, ein einendes Glied zwiſchen griechiſcher und moderner Naturphiloſophie.

Als der Tod ihn ereilte, kurz nach der Jahrhundertwende, wußten unſere jungen Romantiker ſchon den Spinozismus zu ſchätzen. Auch andre als er hatten damals bereits ihre Aufmerkſamkeit auf dieſen gelenkt. Doch waren es nicht ſo ſehr ſchwediſche Schriftſteller, die ſich mit Spinoza vertraut gemacht hatten, wie vielmehr eine Anzahl fremder Autoren. Immerhin hatte ſeine

Anſchauung auch bei uns ſchon vor Thorild Beachtung gefunden. Zu nennen wäre hier Nils Lagerlöfs Schrift: *Disputatio metaphyſica continens cautelas circa examen et refutationem ideae ſubſtantiae ſpinozianae neceſſarias* . . . Londini Gothorum 1733. Jedoch waren Arbeiten dieſer Art durch Inhalt, ſprachliche Faſſung und allgemeine Darſtellungsweiſe im ganzen nur wenig geeignet, Verbreitung beim größeren Publikum zu finden. Den Jüngern der neueren Schule wurde jetzt auch von völlig anderer Seite die Bedeutung ſpinoziſtiſcher Gedanken wieder in Erinnerung gebracht. Dies geſchah namentlich durch Schelling ſowie einige ſeiner Nachfolger, zum Beiſpiel Novalis, Steffens und andere. Ein Hauch von Spinozas Geiſt — trotz aller Gegenſätzlichkeiten — wehte ſie auch an aus Fichtes und Hegels mächtigen Syſtemen. Indeſſen war Schleiermacher noch mehr als dieſe hier ein Vermittler.

Um jene Zeit begnügte man ſich meiſtens damit, Spinozas Anſchauung nur aus ſekundären Quellen kennen zu lernen. Doch trieb das Intereſſe auch manche dazu, nach des Denkers eigenen Werken zu greifen. So hat unter anderem Per Elgſtröm vermutlich ſeine Arbeiten recht eingehend ſtudiert. Auch Höjer und Geijer, die beiden Philoſophen, haben möglicherweiſe Spinoza im Original geleſen. Der erſte betont, daß Spinozas Auffaſſung zwar an ſich richtig iſt, obgleich er bei ihm den Kritizismus vermißt. Und letzterer ſcheint ihn nicht minder hoch zu ſchätzen, äußert er doch ſelbſt einmal, er habe Spinoza, Kant und Fichte drei Jahre lang auf ſeinem Tiſch gehabt. Von däniſchen Schriftſtellern jener Zeit, bei denen der Spinozismus mehr oder weniger glücklichen Ausdruck gefunden hat, verdient ohne Zweifel Schack Staffeldt erwähnt zu werden. Dennoch iſt es meiſt in Schellings Umgeſtaltung, daß Spinozas Anſchauungen hier zu Tage treten, namentlich in einigen kleinen Gedichten, die Staffeldts ſpäterer Entwicklung angehören. Wir finden ihn dort vollſtändig beherrſcht von dem Gedanken an das All-Eine, welches ihm wie Thorild identiſch iſt mit Gott und von beiden in begeiſterten Strophen beſungen wird. Staffeldts Schriften enthalten ſogar eine ganz

eigentümliche Wortbildungsreihe mit Rückſicht auf dieſen zentralen Begriff, eine größere Menge Zuſammenſetzungen auf *All-*. Der Spinozismus äußert ſich folglich bei ihm auch ſprachlich-ſtiliſtiſch; nicht nur ſein Gedankengehalt wird in Staffeldts Dichtung feinſinnig widergeſpiegelt.

Späterhin zeigt der Däne Hans Bröchner beſonderes Intereſſe für Spinozas Philoſophie. Gegen Ende der fünfziger Jahre veröffentlichte er eine Arbeit über Spinoza, die ſich durch ihre Gründlichkeit fraglos auszeichnet, während ihre Sprache ziemlich abſtrakt iſt. Einige Jahre darauf erſchienen in Schweden zwei Bücher, die für unſere Kenntnis ſpinoziſtiſcher Ideen von entſchiedenem Wert ſind: Pehr Aſſarſſon, *Om Spinozas ſtatslära och dess förhållande till Hobbes och Rouſſeaus* (*Über Spinozas Staatslehre und ihr Verhältnis zu der von Hobbes und Rouſſeau*), Lund 1864 und N. A. Forsberg, *Jemförande betraktelſe af Spinozas och Malebranches metafyſiſka principer* (*Vergleichende Betrachtung von Spinozas und Malebranches metaphyſiſchen Prinzipien*), Uppſala 1864. Die erſte dieſer Schriften iſt von Wichtigkeit ſchon deshalb, weil ſie wohl zu den früheſten Arbeiten gehört, die den Zuſammenhang und das Verhältnis zwiſchen Spinozismus und Rouſſeauismus zu beleuchten verſuchen. In Norwegen machte ferner Mourly Vold Spinozas Lehren mehr bekannt durch die Abhandlung *Spinozas erkjendelſestheori i dens indre ſammenhaeng og i dens forhold til Spinozas metafyſik* (*Spinozas Erkenntnistheorie in ihrem inneren Zuſammenhang und Verhältnis zu Spinozas Metaphyſik*), Kriſtiania 1888.

Gehen wir nun zur Gegenwart über, ſo hat Ellen Key bei uns verſtändnisvolle Sympathie und warme Verehrung für Spinoza an den Tag gelegt, unter anderem in einem ihrer meiſtgeleſenen Bücher, den *Lifslinjer* (*Lebenslinien*), deren drei Teile im Anfang unſeres Jahrhunderts erſchienen. Man findet dort, daß ſie durch ein liebevolles Studium Goethes zu Spinoza hingeführt worden iſt. Ungefähr zehn Jahre früher hatte auch Georg Brandes in einer intereſſanten Reiſeſchilderung aus Holland Spinoza ein paar Seiten gewidmet und ihn bei der Gelegenheit dem däniſchen

Publikum mit zündenden Worten ins Gedächtnis gerufen. Ferner haben kürzlich zwei andere Dänen, Höffding und Starcke, ein größeres Verſtändnis für Spinozas Gedanken durch wertvolle Arbeiten zu wecken versucht.

Die zwei letzten Dezennien ließen in Schweden ein regeres Intereſſe für Spinoza reifen, das ſich meiſtens im Zuſammenhang mit Thorild zeigte. Die Forſcher, die ſich eingehend mit dieſem beſchäftigten, konnten nicht umhin, ſich auch in Spinoza ernſtlich zu vertiefen und das bisherige Wiſſen von ihm und ſeiner Anſchauungsweiſe zu fördern. Da Thorild alſo hierdurch den ſchwediſchen Spinozismus einer früheren Epoche mit dem unſerer Tage gleichſam verknüpft, deſſen Anfang und Ende einander nähert, habe ich ihn zu Mittelpunkt und Hauptperſon des vorliegenden Aufſatzes gewählt. Verſuchte man die Entwicklung des Spinozismus in Schweden durch das Bild einer ſteigenden Spirale darzuſtellen, die ununterbrochen ihre Achse umkreiſt, ſo könnte man ſagen, daß bei uns augenblicklich der Endpunkt der Windung in gerader Linie über dem Ausgangspunkte ſteht. Vergangenheit und Gegenwart zeigen eine ſtarke Tendenz in einander überzugehen, wie dies auch der Fall wäre, wenn man die Spirale ſo weit zuſammendrückte, daß ſie einem Ringe gewiſſermaßen ähnelte. Mit anderen Worten, die Rolle, die Thorild für den ſchwediſchen Spinozismus früher geſpielt hat und immer noch ſpielt, iſt eine bedeutende, und deshalb iſt mir viel daran gelegen geweſen, die Aufmerkſamkeit in dieſem Zuſammenhange auf ihn zu lenken, umſomehr als ſeine ganze Welt- und Lebensanſchauung gerade heutzutage nach vielen anderen Seiten in hohem Maße aktuell und zeitgemäß iſt.

LUND ANDERS KARITZ

SPINOZA-HERDENKING

Onder de plaatſen, welke in eerbiedige herinnering, ook buiten de landsgrenzen, voortleven, behoort naaſt het huis van Shakeſpeare te Stratford, Napoleon's graf te Parijs, Goethe's woning te Weimar en Dante's cel, ook het eenvoudige verblijf, dat Spinoza in Nederland tot huisveſting heeft geſtrekt.

Tot op heden kon hij, die Spinoza zocht, ſlechts in het huisje te Rijnsburg, verwijlen in een woning,waarin zijn gedachten ongestoord tot den ſchepper der Ethica konden uitgaan.

Nog is het hem niet vergund de plaats te betreden, waar de wijsgeer de laatſte jaren zijns levens heeft doorgebracht en een der machtigſte ſcheppingen des geeſtes heeft gewrocht, waarvan de geſchiedenis der menſchheid gewaagt, de plaats aan welke Renan het onzichtbare opſchrift gegeven heeft: „c'eſt d'ici peut-être, que Dieu a été vu de plus près".

Dit huis, gelegen aan de Paviljoensgracht 72/74 alhier wordt thans gebruikt op een wijze, welke den bezoeker zou weerhouden om in zijn geeſt het beeld op te roepen van den man en zijn omgeving, wiens grootheid van ziel in de litteratuur bijna ſpreekwoordelijk is geworden. Moge er ook al niet aanſtonds gevaar dreigen, gelijk voor korten tijd het geval was, dat het huis gesloopt zal worden, toch kan deze diep onbevredigende toeſtand niet beſtendigd blijven. Zij, die de voornaamheid van Spinoza's geeſt eeren, moeten zich aaneensluiten, opdat zij gezamenlijk de middelen vinden om deze door den dood van Spinoza gewijde woning als een monument voor het nageſlacht te bewaren.

Op 21 Februari 1927 zal het 250 jaar geleden zijn, ſinds Benedictus de Spinoza uit het leven ſcheidde. Laat zich een ſchooner gelegenheid denken om de nagedachtenis van den wijsgeer te eeren en zijn herinnering aan een waardige omgeving te verbinden, dan op dezen dag het huis aan de Paviljoensgracht aan zijn waren eigenaar te ſchenken: de menſchheid. Mogen allen, die de grootheid van Spinoza erkennen en niet medeſchuldig wenſchen te ſtaan aan overtreding van het gebod der piëteit, dat een waardevol aandenken aan een der leiders in den gang van 's menſchen denken in de eeuwen behouden blijve, van hun offervaardigheid doen blijken door een geldelijke bijdrage te verleenen in de zeer hooge koſten, welke de uitvoering van dit plan met zich medebrengt. Immers met den aankoop van het huis is nog ſlechts een eerſte, zij het ook de belangrijkſte ſchrede gezet op den weg welke voert naar het doel: de ſtichting van een middelpunt, voor den kring van hen, die verbonden worden door gemeenſchappelijke belangſtelling in leven en werken van een der grootſte denkers, op wiens huisveſting binnen zijn grenspalen Nederland roem draagt. Om aan deze beſtemming te beantwoorden, zal het huis aan de Paviljoensgracht, waaraan zooveel mogelijk het aanzien

uit den tijd van Spinoza gegeven zal worden, ingericht moeten worden als muſeum, waarin bijeengebracht wordt al wat op het leven van Spinoza betrekking heeft en in den ruimſten zin daarmede ſamenhangt, in een bibliotheek zal de geheele Spinoza-litteratuur verzameld worden, terwijl het huis tevens dienen zal als vorblijfplaats gedurende hun arbeid voor hen, die zich aan de ſtudie van het Spinozisme wijden en overigens voor ieder belangſtellende zal openſtaan. Op deze wijze zal de oude woning aan de Paviljoensgracht niet een levenloos monument zijn, maar door veelzijdige werkzaamheid van zijn beſtaan doen blijken.

Voor de volvoering van deze plannen, wordt een ſtichting in het leven geroepen, Domus Spinozana genaamd, wier beſtuur uit perſonen uit verſchillende landen zal worden ſamengeſteld. In het buitenland wordt thans eveneens een beroep gedaan om geldelijken ſteun van belangſtellenden. De bijdragen kunnen worden geſtort bij Hope en Co., bankiers, Amſterdam.

De ſchenkers zullen alle mededeelingen en inlichtingen ontvangen, waarvan de kennisneming geacht kan worden hun belang in te boezemen.

Aan het vorenſtaande moge nog worden toegevoegd, dat het in de bedoeling ligt van de Societas Spinozana van welke ook het intiatief is uitgegaan, tot het in het leven roepen van voormelde ſtichting, om den 250-jarigen ſterfdag van Spinoza te herdenken in een te 's-Gravenhage te houden bijeenkomſt van Spinoziſten uit verſchillende landen en andere belangſtellenden, waarin zoowel binnen- als buitenlandſche ſprekers voordrachten zullen houden. Voorts zal een graffteen onthuld worden, welke op een terrein achter de Nieuwe Kerk aan het Spui te 's-Gravenhage geplaatſt wordt, waar aangenomen kan worden dat zich het gebeente van Spinoza bevindt. De toeſtemming der kerkvoogdij werd hiertoe reeds verkregen.

Ondergeteekenden, deel uitmakende van het International Comité, dat tot het welflagen van vorengenoemde plannen wil medewerken, wekken ieder op tot het blijk geven van belangſtelling in een zaak, welke in de eerſte plaats Nederland aangaat.

Het Comité voornoemd:

mr. J. A. N. PATIJN, burgemeeſter van 's-Gravenhage, eere-voorzitter — mr. J. H. CARP, s'-Gravenhage — E. E. ECKSTEIN, 's-Gravenhage — prof. dr. R. FRUIN, 's-Gravenhage — dr. H. E. VAN GELDER, 's-Gravenhage — prof. dr. G. HEYMANS, Groningen — mr. W. G. DE MAREZ OYENS, 's-Gravenhage — dr. K. O. MEINSMA, Zutphen — dr. P. C. MOLHUYSEN, 's-Gravenhage — dr. W. MOLL, 's-Gravenhage — prof. mr. dr. LEO POLAK, Amſterdam — dr. FERD. SASSEN, Rolduc — mr. H. M. A. SCHADÉE, Rotterdam — dr. C. J. WIJNAENDTS FRANCKEN, Leiden.

SPINOZA APPEAL

SPINOZA was one of the greateſt thinkers of all times. Some of his philoſophical and religious views are an important factor in preſentday culture. A Jew by birth, and a Hollander all his life, he has become part of the univerſal heritage of mankind without diſtinction of nationality or of creed.

The houſe in the Paviljoensgracht, at the Hague, in which he lived his laſt years, and completed his *Ethica* (one of the greateſt maſterpieces in the Hiſtory of Human Thought), is in danger of being pulled down. It was of that houſe that Renan aſſerted boldly: *C'eſt d'ici peut-être que Dieu a été vu de plus près.* Even thoſe who would not go ſo far muſt feel that it would be impious to conſign to the houſe-breakers the abode of ſo great a ſpirit.

Mankind has always held in reverence, and ſought to preſerve, the places where Genius touched earth — Shakeſpeare's houſe at Stratford, the home of Voltaire's old age at Ferney, Goethe's houſe in Weimar, Dante's cell. The houſe in which Spinoza lived and died is ſurely ſuch a place of pilgrimage. If it is not to meet the fate which within living memory overtook Erasmus' houſe at Rotterdam, ſteps muſt be taken at once.

On 21ſt February 1927 two-hundred-fifty years will have paſſed ſince Spinoza's death, and it is propoſed to hold then a memorial gathering which will be addreſſed by foremoſt thinkers from different parts of the world. It is hoped on that day, if the requiſite ſum for its purchaſe be forthcoming, to inaugurate the houſe in the Paviljoensgracht as the "Spinoza Houſe".

It is propoſed to equip it as a living centre of thought, and to provide conference rooms which will ſerve as a home for reſearch and a meeting-place for ſcholars of all countries. It is alſo hoped to enrich the houſe with objects of Spinoza intereſt, ſuch as portraits, documents, letters, books, and a complete collection of Spinoza literature.

A ſum of £ 3,500 is required to buy the property, and to effect immediately neceſſary repairs. A further amount will be needed towards equipment and endowment. We therefore appeal for a fund for the purchaſe and equipment of the houſe. An international organiſation, to be called *Domus Spinozana*, will be formed for its control. We confidently expect that the wider public, to whom Spinoza's philoſophy has brought a new outlook, will join in this attempt to ſet up a fitting and living memorial to his name.

About £ 1,750 has already been collected in other countries, where ſimilar appeals have been publiſhed, ſigned by Profeſſor Bergſon, Profeſſor Brunſchwicg, and Profeſſor Höffding, among others. It is hoped that British ſubſcriptions will form a ſubſtantial contribution towards the remainder ſtill required.

Donations ſhould be ſent to Dr. Walter Leaf, Weſtminſter Bank, 41, Lothbury, E. C. 2.

	R. DE M. VAN SWINDEREN	L. P. JACKS
	ALFRED MOND	C. LLOYD MORGAN
	FREDERICK POLLOCK	J. A. SMITH
	W. R. BISSCHOP	W. R. SORLEY
	P. GEYL	BEATRICE WEBB
		HENRY VAN DEN BERGH
W. J. COLLINS, Chairman.	WALTER LEAF, Hon. Treaſurer.	A. WOLF, Hon. Secretary.

British Spinoza Committee:

His Excellency, Jonkheer R. de Marees van Swinderen, LL. D. Miniſter for the Netherlands.

The Rt. Honble. Sir Alfred M. Mond, Bart., M. P. Chairman of Brunner Mond & Co. Ltd.

The Rt. Honble. Sir Frederick Pollock, Bart., M. A., LL. D., D. C. L. (the doyen of Spinoza Scholars).

W. R. Biſſchop, LL. D., of Lincoln's Inn and the Middle Temple, Barriſter-at-Law, ſtanding Counſel to the Dutch Legation.

Prof. P. Geyl, Litt. D. Profeſſor of Dutch, Univerſity College.

Prof. L. P. Jacks, M. A., LL. D. Principal, Manchester College, Oxford. Editor of the Hibbart Journal.

Prof. C. Lloyd Morgan, D. Sc., LL. D., F. R. S., Preſident of the Ariſtotelian Society.

Prof. J. A. Smith, Profeſſor of Philoſophy, Oxford Univerſity.

Prof. W. R. Sorley, Litt. D., LL. D. Profeſſor of Philoſophy, Cambridge Univerſity.

Mrs. Beatrice Webb, D. Litt.

Henry van den Bergh Chairman of Van den Berghe Ltd.

Chairman:

Sir William J. Collins, K. C. V. O., D. L., J. P., M. D., M. S., B. Sc., F. R. C. S. Member of the Hibbart Truſt.

Hon. Treaſurer:

Dr. Walter Leaf, M. A., Litt. D. Chairman of the Weſtminſter Bank Ltd.

Hon. Secretary:

Prof. A. Wolf, M. A., D. Litt., Profeſſor of Philoſophy, Univerſity College.

POUR LA MAISON DE SPINOZA

Le centenaire de Spinoza a été célébré en 1877, à la Haye. Une ſtatue fut élevée par ſouſcription internationale. L'inauguration eut lieu avec éclat, ſous la préſidence de Renan qui, déſignant Spinoza comme « le Voyant de ſon âge », ſ'écriait: « Son monument ſera le point d'attache de ſon génie avec la terre. Son âme planera comme un bon génie tutélaire ſur les lieux où ſ'accomplit ſon rapide voyage parmi les hommes. . . . Dans les ſiècles, l'homme cultivé qui paſſera ſur le Pavilioensgracht dira en lui-même: « C'eſt d'ici peut-être que Dieu a été vu de plus près ».

Le 21 Février 1927 il y aura 250 ans que Spinoza eſt mort. Pour commémorer cet anniverſaire, les *Amis de Spinoza* ont l'ambition de ſauver la paiſible maiſon du Pavilioensgracht où le philoſophe a terminé ſon *Ethique* et ſa vie. Ils veulent que, comme pour Dante, Shakeſpeare, Corneille et Gœthe, il y ait un lieu où l'on honore Spinoza. Cette maiſon doit être conſervée; elle ſera la *Domus Spinozana*, c'eſt-à-dire un Muſée où ſeront raſſemblés les portraits, documents, lettres et ouvrages qui portent témoignage de l'exiſtence de Spinoza, et une Bibliothèque où les ſavants de tous les pays pourront pourſuivre leurs recherches ſous le ſigne de Spinoza.

Une ſomme de 40000 florins eſt néceſſaire pour l'achat de la maiſon; il faut auſſi prévoir l'aménagement intérieur. Un Comité international ſ'eſt fondé pour provoquer et recueillir les ſouſcriptions. *Le Groupe Français des Amis de Spinoza* fait un preſſant appel auprès de ceux qui, dans la patrie de Descartes et de Renan, ont le reſpect des communions ſpirituelles qui rapprochent les hommes, il demande au public français de ne pas reſter indifférent à cet effort généreux et de contribuer à l'œuvre de la coopération intellectuelle, au maintien de la paix par l'union morale de tous les membres de l'humanité.

Le Bureau du Comité:

HENRI BERGSON, de l'Académie Françaiſe;
EMILE BRÉHIER, profeſſeur à la Sorbonne;
LÉON BRUNSCHVICG, membre de l'Inſtitut, profeſſeur à la Sorbonne;
XAVIER LÉON, directeur de la « Revue de Métaphyſique et de Morale »;
L. LÉVY-BRUHL, membre de l'Inſtitut, directeur de la « Revue Philoſophique ».

Membres du Comité:

Madame NOÉMI RENAN — MM. HERRIOT, miniſtre de l'Inſtruction Publique — G. LANSON, Directeur de l'Ecole Normale Supérieure — F. BRUNOT, Doyen de la Faculté des Lettres de Paris — A. RIVAUD, profeſſeur à l'Ecole libre des Sciences Politiques — PAUL VALÉRY, de l'Académie Française — LANGEVIN, profeſſeur au Collège de France — C. BOUGLÉ, profeſſeur à la Sorbonne — Docteur PAUL SOLLIER — Docteur PIERRE JANET, profeſſeur au Collège de France — CH. ADAM, recteur de l'Académie de Nancy — A. LANDRY, député, ancien miniſtre — JEAN PRÉVOST, homme de lettres — ROMAIN COOLUS — G. COHEN, profeſſeur à la Sorbonne — LANTZENBERG, avocat à la Cour d'Appel — E. DUPRÉEL, profeſſeur à l'Univerſité de Bruxelles.

N.B — Les ſouſcriptions pour la France et la Belgique ſeront reçues par M. Roger-G. LACOMBE, ſecrétaire du GROUPE FRANÇAIS DES AMIS DE SPINOZA, impaſſe des Sapins, 12, ROUEN (Seine -Inférieure). Chèques Poſtaux Paris 379.01.

A U F R U F

In Ehrfurcht ſucht die Menſchheit die Stätten, an denen der Genius die Erde berührt hat, damit ſie ſeiner Gegenwart gewiſſer ſei.

Shakeſpeares Haus in Stratford, Voltaires Altersſitz, das Weimarer Goethe-Haus und Dantes Zelle ſind Pilgerſtätten, die die Schritte der Menſchen zu gemeinſamen Zielen lenken.

Wer Spinoza in Holland ſucht, wird an der Hütte in Rijnsburg nicht vorübergehen, in der der junge Spinoza die Gedanken ſeiner Lehre zuerſt geformt hat und die eine liebende Verehrung zur Gedächtnisstätte weihte. Dann aber wird ſein Weg vor dem ſtillen Hauſe in der Paviljoensgracht haltmachen, hinter deſſen Giebel Spinoza ſeine Ethik vollendet hat und wo er am 21. Februar 1677 die Welt verließ.

Es iſt das Haus, dem Renan ſeine unſichtbare Inſchrift gegeben hat: C'eſt d'ici peut-être, que Dieu a été vu de plus près.

Heute dient das Haus den Zwecken des Alltags, nachdem es lange zu niedrigſtem Gebrauche entwürdigt war. Vor kurzem war es der Gefahr ausgeſetzt, niedergeriſſen zu werden, ſo wie das Erasmus-Haus in Rotterdam in unſeren Tagen zerſtört worden iſt.

Das darf nimmer geſchehen! Alle, die die Friedensluft des Spinozismus geatmet, die Geſtalt Spinozas verehrend erkannt haben, werden ſich vereinigen, damit das Haus, durch Sein Denken und Seinen Tod geweiht, dem wahren Eigner erhalten bleibe: der Menſchheit.

1927 ſind 250 Jahre vergangen, daß Spinoza geſtorben iſt und daß die lebendige Wirkſamkeit ſeiner Lehre mit dem Erſcheinen ſeiner Ethik begonnen hat. Zur Feier des 21. Februar 1927 ſoll das Spinoza-Haus der Öffentlichkeit gegeben werden.

Es iſt nötig fürs erſte eine Summe von 40000.— fl. aufzubringen, die dem Ankauf des Hauſes dienen und die Gefahr der Zerſtörung für alle Zeiten abwenden ſoll.

Die Abſicht geht nicht darauf, aus dem Hauſe ein ſtummes Muſeum zu machen: das Spinoza-Haus ſoll Leben wirken. Hier ſoll geſammelt werden, was von Spinozas Daſein noch Zeugnis ablegt: Bildniſſe, Documente, Briefe, Bücher. Ein Spinoza-Archiv ſoll das geſamte Spinoza-Schrifttum vereinigen. Eine Arbeitsſtätte ſoll geſchaffen werden, die der Wiſſenſchaft jeden Landes zur Verfügung ſteht, und im Zeichen Spinozas Forſchern aller Länder als Forſchungsinſtitut dient.

Zur Gründung einer Stiftung zu Ankauf und Einrichtung des Spinoza-Hauſes rufen wir heute auf. Sie ſoll den Namen „Domus Spinozana" tragen; ein internationales Comité wird ihr vorſtehen. Jedem Spender wird über Ankauf und Einrichtung des Hauſes fortlaufend Mitteilung zugehen.

Die Spenden ſind zu richten in Deutſchland an das Bankhaus Heinrich Emden, Frankfurt a. M., Praunheimer Straße 1, Poſtſcheck-Konto Frankfurt a. M. 50.

Der Ehren-Ausſchuß für Deutſchland:

Miniſter Carl Becker — Constantin Brunner — Ernst Cassirer — Jonas Cohn — Arthur Drews — Berthold Freudenthal — Carl Gebhardt — J. Goldstein — Gerhart Hauptmann — F. Heinemann — Edmund Husserl — Karl Joël — E. G. Kolbenheyer — Eugen Kühnemann — Heinrich Maier — Thomas Mann — P. Menzer — W. Moog — Hermann Nohl — Heinrich Rickert — Eduard Spranger — Hermann Stehr — Ferdinand Tönnies — Hans Vaihinger — Johannes Volkelt — Karl Vorländer — Jakob Wassermann — Leopold Ziegler — Theodor Ziehen

INDEX CHRONICI V

SPINOZA / discours prononcé à la Haye le 21 février 1877, à l'occaſion du 200e anniverſaire de ſa mort, par Erneſt Renan IX

DISSERTATIONES 1

BELGIUM: J. H. Carp / Wezen en Waarde van het Spinozisme 3

BRITANNIA: S. Alexander / Leſſons from Spinoza 14

CZECHOSLOVAKIA: Frant. Krejčí / O Významu Spinozovy Filoſofie ‹ Über die Bedeutung der Spinoziſtiſchen Philoſophie › 30

DANIA: Harald Høffding / Spinoza 1677—1927 40

GALLIA: Léon Brunſchvicg / Sommes-nous Spinoziſtes? 53

GERMANIA: Carl Gebhardt / Domus Spinozana 65

HUNGARIA: Bernhard Alexander / Spinoza és a Pszichoanalizis ‹ Spinoza und die Psychoanalyse › 88

ITALIA: Giovanni Gentile / Spinoza e la Filosofia Italiana 104

POLONIA: Ignacy Myślicki / Znaczenie filozofji Spinozy dla naszego czasu ‹ La portée contemporaine de la philosophie de Spinoza › 111

PORTUGALLIA: Joaquim de Carvalho / Spinoza perante a consciência portuguesa contemporânea 138

INDEX CHRONICI V 189

RUSSIA: A. Deborin / Spinozismus und Marxismus 140

SEPTENTRIONALIS AMERICAE CIVITATUM CONFOEDERATIO 163

SUECIA: Anders Karitz / Nordischer Spinozismus 165

Spinoza-Herdenking 181
Spinoza Appeal 183
Pour la Maiſon de Spinoza 185
Aufruf 186

SOCIETATIS SPINOZANAE CURATORES:

Prof. Dr. HARALD HØFFDING / Hauniæ;
Right Honourable Sir FREDERICK POLLOCK Bart., K. C. / Londinii;
LÉON BRUNSCHVICG, Membre de l'Inſtitut de France / Lutetiæ Pariſiorum / Curatorii præſes;
Dr. CARL GEBHARDT, Francofurti ad Mœnum;
Dr. J. H. CARP / Hagæ Comitis.

MODERATORES:

J. H. CARP, Jur. Dr. / Hagæ Comitis / Rector;
A. J. PAULUS, Jur. Dr. / Dordraci / Ab actis;
CARL GEBHARDT, Philoſ. Dr. / Francofurti ad Mœnum;
ADOLPHE S. OKO / Cincinnatii, Ohio;
LEON ROTH, Art. Mag., Philoſ. Dr. / Mancunii;
ADOLFO RAVÀ, Jur. Prof. / Patavii;
IGNACY MYŚLICKI, Philoſ. Prof. / Varſoviæ.

Domicilium Societatis eſt in ædibus Rectoris, Doctoris J. H. Carp: van Blankenburgſtraat 73, den Haag.

Qui ſodales Societatis fieri cupiunt nomina dent oportet Moderatori ab actis *vel*

in Imperio Britannico: LEON ROTH, M. A., Dr. Ph., / The Univerſity, Mancheſter;
in Gallia: LES PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE / 49 Boulevard Saint-Michel, Paris;
in Germania et Europa centrali: Dr. CARL GEBHARDT / 170 Röderbergweg, Frankfurt am Main;
in Polonia et Europa orientali: Prof. IGN. MYŚLICKI, Warszawa, Piekna 47a;
in Italia: Prof. Avv. ADOLFO RAVÀ / Via St. Eufemia 4 A, Padova;
in Scandinavia: Dr. ANDERS KARITZ / St. Algatan 3, Lund;
in America ſeptentrionali: ADOLPHE S. OKO / Hebrew Union College Library, Cincinnati, Ohio.

BIBLIOTHECA SPINOZANA
CURIS SOCIETATIS SPINOZANÆ

Huius Bibliothecæ libri venum dantur.

TOMUS I: SPINOZANA 1897—1922 (Bevattende Uittrekſels uit de Jaarverſlagen van den Secretaris der Vereeniging *Het Spinozahuis* / Benevens een Levensbericht omtrent Dr. W. MEYER en eene Lijſt van diens Geſchriften. *Sumptibus:* Carl Winters Univerſitätsbuchhandlung, Heidelberg / Menno Hertzberger, Amſterdam, Singel 364 / MCMXXII. 8°; pag. XLIV—144. ⟨Pretio: fl. 4.—, M. 6.30, ſodalibus Societatis Spinozanæ fl. 2.—.⟩

TOMUS II: Die Schriften des URIEL DA COSTA / Mit Einleitung, Übertragung und Regeſten von CARL GEBHARDT. *Sumptibus:* Menno Hertzberger, Amſterdam, Singel 364 / Carl Winters Univerſitätsbuchhandlung, Heidelberg / Oxford Univerſity Press, London, Amen Corner. MCMXXII. 8°; pag. XL—286. ⟨Pretio: fl. 7.—., M. 11.—.⟩

TOMUS III: Leone Ebreo / Dialoghi d'Amore / Poeſie Ebraiche / Riſtampa con introduzione di CARL GEBHARDT *ſequitur.*

TOMUS IV: Spinozas Ethica / Analyſe und Charakteriſtik von HARALD HØFFDING. *Sumptibus:* Carl Winters Univerſitätsbuchhandlung, Heidelberg / Martinus Nijhoff, 's-Gravenhage / Oxford Univerſity Press, London. MCMXXIV. 8°; pag. IV—126. ⟨Pretio: fl. 4.—., M. 6.30.⟩

TOMUS V: Spinozas Leben und Lehre / Erſter Teil: Das Leben Spinozas von J. FREUDENTHAL, weiland Profeſſor der Philoſophie an der Univerſität Breslau, zweite Auflage, herausgegeben von Carl Gebhardt / Zweiter Teil: Die Lehre Spinozas auf Grund des Nachlaſſes von J. FREUDENTHAL bearbeitet von Carl Gebhardt / MCMXXVII / *Sumptibus:* Carl Winters Univerſitätsbuchhandlung, Heidelberg / Martinus Nijhoff, 's Gravenhage / Oxford Univerſity Press, London / Les Preſſes Univerſitaires, Paris / I: pag. XXIV–350; II: pag. VI–270. ⟨Pretio: fl. 19.70, M. 33.—.⟩

3 0081 044 361 644

Heidelberg
Carl Winter.